توماس باور

ثقافة الالتباس

نحو تاريخ آخر للإسلام



ترجمة: رضا قطب



منشورات الجمل

توماس باور

ثقافة الالتباس

نحو تاريخ آخر للإسلام

ترجمة: رضا قطب





توماس باور: **ثقافة الالتباس: نحو تاريخ آخر للإسلام**، الطبعة الأولى
ترجمة: رضا قطب
كافة حقوق النشر والاقتباس باللغة العربية
محفوظة لمنشورات الجمل، بيروت - بغداد ٢٠١٧
تلفون وفاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٣٥٣٣٠٤
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Thomas Bauer: *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*
© Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag Berlin 2011

© *Al-Kamel Verlag* 2017
Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com



استهلال

قبل ثلاثين أو أربعين سنة كان للإسلام في العالم الغربي صورة جيدة لم يسئ إليها إلا «شيوخ البترول» الذين ساعدونا على قضاء أيام آحاد خالية من السيارات. بل أكثر من ذلك كان الناس يعجبون بالحضارات القديمة للعالم الإسلامي ويحبون ترك أنفسهم لسحر الأساطير الشرقية. كان المثقفون يعرفون الديوان الشرقي والغربي لجوتة وكانت أوبرا «البربري البغدادي» لبيتر كورنليوس تعرض على مسارح دور الأوبرا مراراً وتكراراً (كانت بلا شك إحدى أكثر عروض الأوبرا الكوميدية ثراءً فكرياً). على العكس من ذلك لم يكن يوجد سوى القليل من الكتب التي تتحدث عن العالم الإسلامي وتاريخه حديثاً شاملاً، وكان مؤلفوها في الغالب أساتذة قضوا نصف حياتهم العلمية على الأقل في التنقيب في نصوص عربية وفارسية وتركية صعبة الفهم أو رحالة أو دبلوماسيين أو صحفيين وسمت وجوههم الشمس وقضوا نصف حياتهم على الأقل في البلدان الإسلامية.

أما اليوم فالحال عكس الحال تماماً. فقد جعل من الإسلام بعد انهيار المعسكر الشرقي عدواً بديلاً (بالمناسبة حدث ذلك قبل ١١ سبتمبر ٢٠٠١ بفترة طويلة). فمنذ مواعظ الحروب الصليبية بالعصور الوسطي لم تكن صورة الإسلام في أوروبا سيئةً مثل اليوم. والآن لا



تتطابق بالطبع صورة الإسلام الرومانسية المنبثقة عن حكايات ألف ليلة وليلة مع الواقع. لكنه كان لا يزال أقرب إليها من الصورة المشوهة التي تطورت في العقدين الأخيرين. وتمرير هذه الصورة نتج عن وجود تلك الكثرة الغريبة من «خبراء الإسلام». وفوق رفوف المكتبات تراصت كتب لمؤلفين لا يستطيعون قراءة حرف عربي واحد وصلاتهم بالعالم الإسلامي تنحصر في إجازةٍ عامة قضوها في تونس، ورغم ذلك يريدون أن يبينوا للناس «جوهر الإسلام». وبسبب هذا الطوفان من الكتب يبدو المبرر لهذا الكتاب غير مواكب للعصر تماماً. فهناك مؤسستان عريقتان عملتا على أن يؤلف هذا الكتاب أصلاً، المؤسسة الأولى هي موسسة الزمالة العلمية في برلين *Wissenschaftskolleg zu Berlin*، حيث قضيت أجمل سنة في حياتي عام ٢٠٠٦/٢٠٠٧، ووجدت الجو المناسب للعمل في مجال الحضارات الإسلامية الذي كان حتى ذلك الوقت على الهامش في إطار عملي العلمي. وقد وجدت هناك زملاءً وأصدقاءً منحوني أفكارا جديدة وردوا بعض المباحث الشاردة إلى وجهتها الصحيحة. وأذكر هنا من هؤلاء الزملاء فريدريش فيلهيلم غراف Freidrich Wilhelm Graf، وتوماس هاوسشيلد Thomas Hauschild، وألموت هوفرت Almut Hofert، وكريستوف مولرس Christoph Möllers، وفاليسكافون روزين Valeska von Rosen، وأليان شناب Alain Schnapp، وسها تاج فاروقي Suha Taji-Farouki، ومحمد س عمر، وأنرياس فوسكوليه Andreas Voßkuhle.

والمؤسسة الثانية هي مؤسسة *Exzellenzcluster* «مجمع الامتياز»، «الدين والسياسة في حضارات الحداثة وما قبل الحداثة» بجامعة مونستر حيث توفرت لي أسباب العمل - مباشرة بعد فترة



عملي في الزمالة العلمية Wissenschaftskolleg - والتي أتاحت لي إتمام هذا العمل دون معوقات. وهنا ربما يمثل اسم باربارا شتولبيرغ-ريلينغرس Barbara Stollberg-Rilingers بقية الزملاء الذي دعمت تشجيعاتهم ومعارضاتهم هذا العمل.

وأخير أذكر هنا هينريش بيسترفيلد Hinrich Biesterfeld، ونوربرت أوبراور Norbert Oberauer، وتوماس بيركيل Thomas Birkel، ومرة أخرى فريدريش فيلهيلم غراف Freidrich Wilhelm Graf، الذين قرأوا العمل بعد انتهائه كله أو بعضا منه، والذين تقبلت بعض نصائحهم شاكرا، وتجاهلت بعضها معانداً.

إن ما أمكن إنجازه في مؤسسة الزمالة العلمية ومؤسسة مجمع الامتياز يرجع إلى تأملات أقدم بكثير. في البداية كان هناك شك في أن التناقضات التي يصطدم بها أي قارئ لنصوص الإسلام الكلاسيكي ليست تناقضات فشل تفكيكها بل تناقضات لم تكن هناك رغبة في تفسيرها. هناك مجتمعات بصفة عامة يمكن أن تتراص فيها المعايير والقيم الصعبة في التوافق دون إصرار على الاعتبار الوحيد للقيم والمعايير الخاصة لكل شخص على حدة، نعم، إن المعايير والقيم المتباعدة يمكنها حتى أن تتعايش داخل الفرد نفسه. والناس في تلك المجتمعات يقفون في حالات تعدد مظاهر الحياة والتباسها هادئين، ويسعون سعيا أقل للحقائق التي لا يمكن تقصيها، ويستسلمون راضين للأمر حسب الظاهر. إن تعدد المعنى لن يقبل هنا بصورة أقوى فقط بل على العكس من ذلك يتواجد استمتاع كبير بإنتاج حالات تعدد المعنى عن قصد مثلما في الأدب وفي الفنون.

لتوصيف هذة الظاهرة سوف أركز على مبحث التسامح مع التعدد الذي يعود إلى علم النفس والذي لم يجد مكانته الصحيحة في



علوم الحضارة. إن الحضارات والعصور تختلف عن بعضها بعضاً بشدة في كيفية إحساس الناس بالالتباس والتعدد والتنوع والتعدد وكيف يتعاملون مع كل ذلك. في عصور معينة وفى أماكن محددة يحاول الناس التخلص من حالات التعدد بأقصى ما يمكنهم لخلق عالم من الوضوح والحقائق المطلقة. في أماكن أخرى وفى أزمنة أخرى يكتفي الناس بترويض التعدد. إن الإمكانيات اللانهائية لفهم العالم وتفسير ظواهره يتم الإقلال منها هنا، إلا أنه لا يحاول القضاء عليها بل فقط ترويضها حتى يمكن التعايش معها جيداً. أما التنوع المتبقي فلا يشكك فيه بل يقبل بامتنان.

تعتبر النتائج بالنسبة لكل مجتمع نتائج جذرية. فالدين والقانون والسياسة والأدب والفن والسلوك الجنسي والسلوك مع الأصدقاء ومع الغرباء ومع الأقليات، قلما يوجد مجال من مجالات المجتمع لا يُشكل تشكيلا جوهريا عن طريق النسبة السائدة فيه من التسامح مع التعدد. وأحد أسباب هذا الكتاب هو إظهار أن إدراك التعدد والتصرف معه يجب أن يكون أحد مجالات البحث الأساسية في علوم الحضارات.

فى نفس الوقت يعد هذا الكتاب بصفة خاصة تاريخا لقطوف من حضارة الإسلام. يهتم الكتاب من ناحية بالعالم الإسلامي الكلاسيكي الكاتب بالعربية من مصر حتى إيران في الفترة من ٩٠٠ تقريباً حتى ١٥٠٠م، ومن ناحية أخرى بالحداثة في كلا القرنين الأخيرين. في هذا الإطار سوف يوضح كيف كانت مجالات الحق والدين، واللغة والأدب، والتصورات حول السياسة والجنس، والسلوكيات تجاه الغرباء في العصر الكلاسيكي يسودها القبول الرصين للتنوع وتعدد المعني، ناهيك عن السعادة الغامرة بها. هذا



التسامح الكبير مع التعدد تلاشى مرة أخرى تاركاً الساحة لعدم تسامح مع التعدد أصبح في يومنا هذا هائلاً. كثير من الباحثين الغربيين في مجال الإسلام يعتقدون أن الوجه الحقيقي للإسلام يكمن في عدم التسامح مع التعدد هذا حتى وإن كانوا يرون انعكاس صورتهم الخاصة فيه. ذلك لأنه سيكون من الضروري توضيح أن الغرب كان مشاركاً في نشأة العداء لتعدد المعنى. بذلك يتضمن الكتاب جزءاً من تاريخ حضارة الغرب وسوف يصحح الحكم الذي يُعتقد أنه واجب الصدور في حق الإسلام في الغرب في يومنا هذا.

ولأن العرض التاريخي الحضاري لم يقم حتى الآن على مبحث نظري متطور فلابد أن يأتي في هذا الكتاب فصل نظري نأمل ألا يقلق القارئ المهتم بالعرض التارخي الحضاري في المقام الأول. والفصول التالية تنتقل من الديني إلى الدنيوي بينما سيكون الفصل السادس المفصلي («أسلمة الإسلام») بمثابة دفاع عن أن الحضارات الإسلامية من حيث المبدأ لا تنطوي على تدين أعلى من الحضارات الأخرى. وإذا كان هذا الكتاب يعمل عبر الإحساس بالتنوع في العالم الإسلامي على خلق إدراك محدد بأن الإسلام يعني التنوع دائماً وأنه لا يوجد تصور «الإسلام الواحد» فإن الكتاب يكون قد حقق هدفاً مهما.




مكتبة
التنوير

١
مقدمة

> أعتقد أن أفكاراً مثل الصواب المطلق والدقة المطلقة والحقيقة النهائية.. إلخ هي لوثات عقلية لا ينبغي أن تمرر في أي علم. (...) إن هذا التبسيط للتفكير يبدو لي أكبر بركة جلبها لنا العلم الحديث. والاعتقاد بامتلاك الحقيقة الوحيدة ومعتنقيها هي الأساس العميق لكل الشر في العالم.
>
> ماكس بورن(١)

تعدد المعنى وتاريخ حضارة العالم الإسلامي: يبدو كلا الموضوعين في البداية غير مرتبطين ببعضهما ارتباطاً كثيراً، فللوهلة الأولى يبدو البحث في الحضارات الإسلامية من حيث ارتباطها بالتعدد بصفة خاصة أمراً لا أهمية كبيرة له. إلا أنه في إطار هذه الدراسة سوف يتبين أنه في الحضارات الإسلامية أثناء القرنين الأخيرين تبين حدوث تغير في التسامح الكبير نسبياً إلى عدم التسامح مطلقاً في مقابل كل ظواهر تعددية المعنى والتنوع، والذي اتضح بصورة بالغة وقلَّ ظهوره في أي مكان آخر بتلك النتائج الهائلة. في تحولها من الماضي إلى الحاضر مرت الحضارات الإسلامية بعملية تحديثها، غالباً عن طريق القضاء

---

(١) Born, *Von der Verantwortung der Naturwissenschafters*، ص ١٨٣.



على التعدُّد. وبينما كان علماء القرن الرابع عشر يعتبرون تعددية النص القرآني إثراءً، يعتبر مسلمو اليوم وجود قراءات مختلفة للقرآن في الغالب شيئاً غير مرغوب فيه؛ وبينما يرحب علماء الإسلام التقليدي بتعدد إمكانيات تفسير القرآن يعتقد مفسرو القرآن الحاليون سواء في الغرب أو الشرق سواء كانوا أصوليين أو إصلاحيين بأنهم يعلمون بالضبط ما هو المعنى الوحيد الحقيقي لموضعٍ قرآني ما؛ وبينما كان اختلاف العلماء في الرأي في العصور الأولي بناءً علي حديث معروف للنبي رحمة للأمة تعتبر اليوم عند الكثيرين شراً لابد من استئصاله؛ وبينما تعايشت في العصور الأولى الأفكار السياسية الدينية والدنيوية جنباً إلى جنب استقر اليوم الاقتناع لدي دوائر واسعة أنه في الإسلام ترتبط السياسة بالدين ارتباطاً لا فكاك منه؛ وإذا كان ينتشر اليوم في الشرق الأدنى تزمت أخلاقي متصاعد فإن العلماء العصور الأولى كانوا يتنافسون في تأليف قصائد الحب البديعة (وغير العفيفة أحياناً).

كان علماء اللغة والبلاغيون العرب يجمعون كلمات متعددة المعنى ويحللون أساليب تعدد المعنى، وأعمالهم ما زالت بعد كل تلك القرون تعد حتى اليوم من أحسن التفسيرات البلاغية لظواهر التعدد اللغوي. للأسف يقف العلماء المسلمون والغربيون من هؤلاء الأوائل حالياً موقفاً مرتبكاً ولامبالياً. ويرى العرب والمستشرقون الآن أن عناية الشعراء العرب عبر مئات السنين بصياغة أشكال منمقة من التعبيرات ذات المعاني المتعددة دليل دامغ على تأخر الإسلام. وكما نرى فإن الحضارة العربية الإسلامية تعرض هنا موضوعاً للدراسة حول العلاقة بين الحضارة والتعدد، كما أنه من الواضح أن مثل تلك الدراسة لا تحكي تاريخاً جديداً عن الإسلام وفقط بل كذلك عن بعض من تاريخ الحداثة الغربية.



إن الكتاب الذي بين أيدينا يتحدث عن التعدد الحضاري بالدرجة الأولى. وإذا كان الكلام عن التعدد فإن أول ما يتبادر إلى الذهن هو التعدد اللغوي، أي الكلام عن التعبيرات اللغوية التي يمكن أن تحتوي على معنيين أو أكثر. وتلك التعبيرات لا تصاغ عن قصد (عنوان في جريدة مثلا: مدمنو الشراب يصغرون في السن دائما(*)، أو شعار إحدى روابط الحماية: «تعلم الرماية وقابل الأصدقاء(**)»، أو أنها قد تصاغ أو تكتشف عن قصد، مثلما يؤكد كارك كراوس ما يلي: «إن كلمة «الرابطة الأسرية» لها بعض من طعم الحقيقة(***)»(٢).

إن الحدث اللغوي ليس سوى أحد أشكال الحدث الحضاري، وليس هو الحدث الوحيد الذي يختص به التعدد أو يثريه. ذلك لأن أي حدث يفهم باعتباره حدثاً تواصلياً من الممكن أن يتعدَّد، مثل أي تعبير لغوي واحتماله أكثر من معنى من الممكن كذلك أن ينشأ عن قصد أو من دون قصد. فالدبلوماسية لم تكن ممكنة أبدا من دون تعدد المعنى كما يدل على ذلك أحد المواقف أثناء زيارة بينيدكت السادس عشر لتركيا. نتحدث هنا عن تلك اللحظة التي

(*) هذه العبارة الألمانية Trinker werden immer jünger تحتمل معنيين، إما أن مدمني الشراب يصغرون في السن بسبب الشرب، أو أنهم يموتون صغاراً، (المترجم).

(**) هذه العبارة الألمانية Schießen lernen, Freunde treffen تحتمل معنيين، إما تعلم الرماية والتق بالأصدقاء، أو تعلم الرماية وأصب الأصدقاء (المترجم).

(***) هذه العبارة الألمانية Das Wort «Familienbande» hat einen Beigeschmack von Wahrheit تحتمل فيها كلمة Familienbande معنيين، الأول أنها رابطة أسرية، والثاني أنها عصابة أسرية، (المترجم).

(٢) Kraus, *Magie der Sprache*، ص ٤٣.



وقف فيها البابا في ٣٠ نوفمبر ٢٠٠٦ لفترة في مسجد السلطان أحمد في إسطنبول في وسط جمع من وجهاء المسلمين وقفة كان من الممكن تفسيرها باعتبارها لحظة تأمل أو صلاة. إلا أنه في هذا السياق لا تتوقف تعددية هذا الفعل، لأنه حتى بعد أن اعتقد أن تعددها الأولي قد انحصر في التأمل والصلاة فإنه يبقى السؤال التالي: ما معنى هذا إذن عندما يقوم البابا المقدس بالتأمل أو بالصلاة في مسجد؟

لا يتبين التعدد الحضاري فقط في تلك الأحداث المثيرة بل يغمر حياتنا اليومية كلها، حتى وإن كان لا يتسم بمثل هذا التعقيد. فاللغة وحركات الجسم والإشارات تفتقد إلى الوضوح، والأفعال تحتاج إلى التفسير، والمعايير إلى شرح، والقيم المتناقضة تحتاج إلى تآلف أو تمرير لحالة عدم تآلفها. باختصار، لا يمكن الاعتقاد بوجود لحظة فيها حدث حضاري لا تحتاج إلى أي نوع من إزالة اللبس. يكمن في الحدث الحضاري بالضرورة نوع من التعدد. ولأن الحضارة هي مجموعة من الأحداث الحضارية يقوم بها أتباعها، فإنها بالضرورة ظاهرة مليئة بالتعدد. إن التعدد الحضاري إذن هو conditio humana، أي شرط من شروط الوجود الإنساني.

تحتاج كل الحضارات للتعايش مع التعدد الحضاري، إلا أنها تختلف عن بعضها بعضا بكيفية التعامل مع ذلك. إن التعدد يمكن تمريره، فهو يمكن أن يحدث عن قصد مثلما هو في عادات التأدب والدبلوماسية، في الطقوس أو الأعمال الفنية، ويتخذ وظائف حضارية هامة. من الممكن أيضا أن يُتجَنّب التعدد أو يحارب، فالحضارات تختلف عن بعضها في تمريرها المختلف للتعدد. يبحث علم النفس العقلي منذ فترة طويلة اختلاف المعايير في تمرير التعدد



عند الأفراد. والتسامح مع التعدد ليس سمة من سمات الأفراد فقط، بل من سمات الحضارات كذلك. ولذلك فإن دراسة التعدد الحضاري ودراسة التسامح مع التعدد المختلف لدى الجماعات المختلفة كل على حدة تعد إحدى موضوعات علوم الحضارة.

إن إدخال التعدد الحضاري باعتباره موضوعا من الاتجاهات البحثية في علوم الحضارة هو أحد أهداف هذا الكتاب. وسوف توضح بالأمثلة قدرة تحليل التعدد اللغوي من خلال مقارنة التسامح الكبير مع التعدد لدى الإسلام الكلاسيكي في مقابل نظيره القليل جدا لدى إسلام العصر الحاضر. وسوف يتضح خلال ذلك أن التعامل مع التعدد يمثل بالنسبة لأي حضارة سمة أساسية تؤثر على المدى الطويل على كل مجالات تلك الحضارة وبدون معرفتها لا يمكن فهم كثير من التطورات فهما سليما.

وامتلاك البشر لمواقف حضارية مختلفة ومحددة فيما يخص ظاهرة التعدد وسلوكهم مسالك مختلفة في التعامل معها لهو ظاهرة عالمية مثل المشاعر المختلفة، والمواقف والأعمال المختلفة كالأسرة، والغرابة، والجسد والجنس، والمرض والموت. وتتأكد المواقف من التعدد في النصوص التي تخاطب الموضوع مباشرة (مثل المخطوطات التي تتناول اختلاف رأي العلماء) أو حتى النصوص متعددة المعنى -بقصد أو بدون قصد. تلك النصوص سوف تستخدم في دراستنا بصورة أقل باعتبارها مصدرا لتاريخ الأفكار، لكنها لن تُقرأ بذاتها أو تقرأ بصورة مبدئية من أجل محتوى أفكارها فقط، بل سوف تؤخذ في الاعتبار نتائج الممارسة الحضارية التي يمكن أن تعطي توضيحا حول المواقف والآراء عن الظواهر متعددة المعنى. لذلك فإن الدور الذي يلعبه نص ما في إطار الحدث الاجتماعي في



زمنه، والطريقة التي يُعرض بها لمستقبليه، وبأي طريقة يتم عرض مكنونه، وأي أهمية يحوزها أي موضوع لهو من الأهمية مثله مثل الأخبار الواقعية التي يحتوي عليها.

أصبحت دراسة التعامل مع التعدد الحضاري من موضوعات الأنثروبولوجيا التاريخية أو بمعنى أصح من موضوعات تاريخ الهوية. وذلك المبحث يظهر باضطراد متصاعد في دراسات اللغة العربية والعلوم الإسلامية[٣]. من خلال ذلك يصبح من الأسهل رؤية التاريخ الإسلامي من زاوية مركزية أوروبية أقل. لأنه بهذه الطريقة سيضع أحد مباحث تاريخ الهوية تفكير البشر وإحساسهم وعملهم في بؤرة الاهتمام، ولن تكون هناك محاولة لتقديم رواية تاريخية متصلة. وتقديم مثل ذلك سوف يتعرض لمأزق بأن يصير متابعة تاريخية ذات هدف ما، أي رواية للتاريخ مرادها أن تجيب على سؤال عن سبب عدم تقدم الحضارات العربية مثل الحضارات الغربية. ويكاد يكون تجنب هذا السؤال غير ممكن تماما - حتى لو كان المؤلف مدركا لتلك الإشكالية -، وببساطة شديدة لأن صورة الإسلام تغيرت في الغرب تغيرا جذريا. بعد انهيار المعسكر الشرقي صُنع من الإسلام عدوا بديلا. واليوم يُنظر إلى «الإسلام» باعتباره تهديدا إلى حد كبير، وهذا الشعور بالتهديد قد غطى على «الإعجاب الفريد بالإسلام»[٤]. والموقف المتغير من الإسلام المعروض هنا يجعل من الأصعب رواية تاريخ للعالم الإسلامي يترك مساحة له لرواية تاريخه

---

(٣) قارن: Bauer, *Liebe und Liebesdichtung*، وكذلك von Hees, *Historische Anthropologie*.

(٤) هكذا ينص عنوان أحد الكتب لـ Maxime Rodinsone، بعنوان *La Fascination de l'Islam.*



الخاص. فسوف يميل من يروي هذا التاريخ دوما لربط القضايا التي صيغت في العصر الحاضر بمضمونه التاريخي. كما سيُوجه الاهتمام إلى ما هو ذي أهمية له ولمعاصريه الآن وسوف يُنظر إلى تاريخ الإسلام من هذا المنظور. أما المبحث التاريخي الأنثروبولوجي فإنه على العكس من ذلك يتميز بأنه يهتم بما يراه الناس مهماً، الذين هم موضوع البحث، وسوف يُترك لموضوع البحث نفسه وضع الأولويات وسوف يتضح أنه ستنتج إجابات مقنعة على أسئلة الحاضر إذا ما أخذ الذين يُسألون بجدية فيما يرونه هم أنفسهم مهماً. فالناس والحضارات لا يختلفون في شئ اختلافاً بقدر ما يختلفون فيما يعتبرونه مهماً. وهكذا يحدث عدم حصول المرء على إجابات مُرضية إذا ما سأل عن ظاهرة (أ) في الحضارة (ب) لأن تلك الظاهرة (أ) مهمة للسائل بينما تعطي الحضارة (ب) إجابات لا حصر لها على أسئلة لم يتم طرحها. بهذا المعنى ربما يعتبر قارئ العنوان الفرعي للكتاب «تاريخ مختلف للإسلام» أن هذا العنوان متعدد المعنى، حيث لا يبدو ذلك سيئا بالنسبة لكتاب يتحدث عن ظاهرة التعدد. لن يُروى في الكتاب تاريخ آخر للإسلام بمعني الكلمة، بل ينبغي أن نترك تاريخا آخر للإسلام يُروى، والذي سوف يطرح أسئلة عما هو موجود في الحضارة الإسلامية والتى يميل المرء ابتداءً إلى اعتبارها أسئلة بديهية، ويبدو لي أن علم التاريخ الذي لا يقوم بذلك يعد بدون ذلك علما غير مثير.

يبقى السؤال عن حقبة التاريخ الإسلامي التي سوف يتم اختيارها للمقابلة مع عصر الحداثة. إن الحل من وجهة النظر الأوروبية المركزية لكان يكمن بداهة في اختيار «العصر الذهبي» للعباسيين الأوائل، أي زمن هارون الرشيد الذي حكم في الفترة من ١٧٠ حتى



١٩٣ هجرية (٧٨٦/ ٨٠٩ ميلادية) حتى زمن المتوكل الذي تولى عرش الخلافة من عام ٢٣٢-٢٧٤ هـ/ ٨٤٧-٨٦١ م. كانت الحكومة المركزية للإمبراطورية الإسلامية في ذلك الوقت قوية، وقد احتل علم الكلام العقلاني مكانة مهمة، وقام الإسلام بدوره الذي اعترف له به الغرب لاحقاً في ترجمة الإرث اليوناني ونقله إلى الغرب. وربما أضفنا إليه كذلك عصر بني بويه (في بغداد ٣٣٤-٤٤٧/ ٩٤٥-١٠٥٥ الذي اعتبره آدم ميتس Adam Mez وجويل ل. كريمر Joel L. kraemer بمثابة النهضة الإسلامية[٥]، وهذا مقنع تماماً، إلا أن المتوازيات الخاصة بتاريخ الهوية بين الحقبتين فارقة. ربما كان من شبه المؤكد أن التأصيل الأساسي للتسامح مع التعدد لن يهتم بشيء مختلف لو كان قد اختير العصر العباسي الأول وعصر بني بويه موضوعاً للبحث. بيد أن أحد أهداف هذا الكتاب هو عدم الالتفات إلى المبالغة حول «العصر الذهبي» للإسلام وحول فترة لاحقة لذلك من الركود والتدهور. بدلاً من ذلك سنعرض الحضارة الإسلامية في عصر ما بهد التشكل، أي في ذلك الشكل الذي عليها مواجهة الحداثة فيه. وذلك لأنه سواء في عصر بني بويه أو العصر العباسي الأول في معظمه يشيران إذا ما نظرنا إلى التاريخ الإسلامي بكامله إلى فترات تكوين لم تكن قد تشكلت فيها التيارات الجوهرية التي ارتبطت في ما بعد بالإسلام «السني». ولذلك فإنه قد بدا لي من المعقول أن أضع في بؤرة اهتمام دراستي إسلام ما بعد التشكّل بجانب إسلام زمن الحداثة.

وتلك الفترة تنقسم إلى ثلاثة أقسام كبري سوف تسمي بأسماء

---

(٥) قارن: *Mez, Die Renaissance des Islams*، وكذلك Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam.*



الأسر الحاكمة بهدف التيسير، حتى وإن كانت الدراسة تتحدث وبالأحري عن ظواهر حضارية أكثر منها سياسية:

١- **عصر السلاجقة**: في القرن الرابع بعد الهجرة أي في القرن العاشر الميلادي بدا وكأن العالم الإسلامي يندفع نحو التشييع إلا أن الإسلام كان قد اكتسب أرضاً نتيجة للتوسع التركي الغربي خاصة. لذلك فالعلم يتحدث عن «نهضة السنة» Sunni Revival التي تقرن بالتاريخ الرمزي ٤٤٧/ ١٠٥٥ لأن الأمير السلجوقي تغريل بك في هذة السنة أتم دخوله إلى بغداد وأنهي حكم بني بويه السنيين. وكما هو الحال في مثل تلك الحالات لا تعطى التواريخ والمسميات سوي نصف الحقيقة. فمن ناحية قد اتِّخِذَت خطوات مهمة في البداية لتشكيل السنة الجديدة في عصر بني بويه، وأحد العلماء مثل الماوردي (٣٦٤-٤٥٠/ ٩٧٤-١٠٨٥) الذي شهد دخول السلاجقة يعد حتماً من المناصرين للنهضة السنية لأنه من خلال تفسيره للقرآن وكتابه في فقه الحكم قد ألف كتابين كثر الاطلاع عليهما ولهما تأثير نافذ، وسوف يكون لهما دورٌ كبيرٌ في هذا الكتاب الذي نحن بصدده. من ناحية أخرى فإن النهضة السنية ليست نهضة حقيقية لأن السنية لا تحيي القديم بل تكتشف نفسها من جديد. إنها الفترة التي نشأت فيها كل الكتب التي واصلت بناء الفكر الأقدم وأوصلته إلى نظرية جديدة، وتلك الكتب هي التي شكلت الإسلام السني لقرون عديدة والتي تُدرس في صورة ملخصات وشروح وأبحاث غالباَ حتى العصر الحاضر في الجامعات. فمن يرِدْ إذن أن يتعرف على أصول الفقه في شكله النهائي ليس عليه، كما يحدث غالباً، أن يبدأ بكتاب «رسائل» الشافعي (١٥٠-٢٠٤/ ٧٦٧-٨٢٠). يعتبر هذا العمل بالفعل وثيقة تأسيسية لهذا الفرع العلمي، إلا أنه كتاب غير مكتمل



بأي حال من الأحوال لم تناقش فيه تقريباً كل الموضوعات المركزية لأصول الفقه[٦]. كان من الأحري دراسة كتاب «المحصول في علم الأصول» التي وصل فيه فخر الدين الرازي (٥٤٣-٦٠٦/١٠٥٨-١٢٠٩) بخمسة كتب من القرن الذي سبقه ومنها كتاب لأبي حامد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥/١٠٥٨-١١١١) إلى صياغة فرضية علمية. من خلال ذلك ألف كتاباً فرض تأثير مباشرا أو غير مباشر على كل كتب أصول الفقه التالية حتى يومنا هذا. وما يمكن اعتباره فيما يخص أصول الفقه يمكن تطبيقه بالقياس على بقية الفروع العلمية.

٢- عصر الأيوبيين والمماليك: أنهى صلاح الدين الأيوبي في عام٥٦٧/ ١١٧١ حكم الشيعة الفاطميين في مصر، وبعد ثلاث سنوات أصبح حاكما لدمشق، وفي عام ٥٨٣/ ١١٨٧ حرر القدس من حكم الفرسان الصليبين. وقد أدى رجوع مصر إلى المذهب السني وإنهاء حقبة طويلة من الفوضى والتشتت في بلاد الشام وتوحيد كلا البلدين تحت قيادة موحدة إلى أعلى ازدهار، مما أدى إلى عصر فقدت فيه بلاد الرافدين أهميتها باستمرار حتى قبل أن تغزوها جيوش المغول بقيادة جنكيز خان (في بغداد عام ٦٥٦/١٢٥٨) وتيمور (تدمير بغداد ٨٠٣/ ١٤٠١). بهذا تحول محور العالم العربي والإسلامي من بغداد إلى القاهرة ودمشق وبدأت حقبة طويلة من التواصل الحضاري الذي لم ينقطع حتى انتقال الحكم من أسرة الأيوبيين إلى حكم سلاطين المماليك (٦٤٨-٩٢٢/ ١٥٠-١٥١٧). هذه القرون الثلاثة والنصف تشكل جوهر «المادة الكلاسيكية» لهذا الكتاب الذي يؤدي فيه كل من الشخصيات التالي ذكرها دورا كبيرا: الشاعر والمثقف ابن نباتة (٦٨٦-٧٦٨/ ١٢٨٧-١٣٦٦)، وابن

---

(٦) قارن: Hallaq, *Was al-Shafi'i the master architict of Islamic Jurisprudence?*



الجزري، المتخصص في قراءات القرآن (٧٥١-٨٣٣/ ١٣٥٠-١٤٢٩)، وعالم الحديث الأكبر في عصر ما بعد التشكل ابن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢/ ١٣٧٢-١٤٤٩)، والعالم الموسوعي السيوطي (٨٤٩-٩١١/ ١٤٤٥-١٥٠٥).

٣- عصر العثمانيين: بغزو القاهرة على يد السلطان سليم في عام ٩٢٢/ ١٥١٧ ودمج إمبراطورية المماليك في الدولة العثمانية انتقل مركز الإمبراطورية مجددا، وهذه المرة إلى القسطنطينية، ولأول مرة إلى مكان خارج العالم العربي. بالنسبة للقاهرة ودمشق كان تدني دورهما إلى أقاليم تابعة لإمبراطورية كبرى هو منعطف عميق، إلا أن الحياة الثقافية والفكرية في العالم العربي تواصلت إلى حد ما. وهنا كانت المواجهة مع العالم الغربي في القرن التاسع عشر منعطفا حاسما في الواقع، فالكتابات العربية في العصر العثماني قلما كانت تدرس، والأدب العربي في هذه الحقبة لم يكن له صدى تقريبا. ولم يكن استقبال الحداثة الغربية إلا باعتبارها طموحات للتحديث لدى بعض المثقفين تقريبا، وهو اتجاه لا يساعد كثيرا للوصول إلى أهداف هذه الدراسة. وبسبب الوضع البحثي ذاك سيتم التغاضي عن العصر العثماني إلى حد كبير.

سوف تمثل الحضارة العربية والإسلامية في بلاد الشام وفى مصر في عصر الأيوبيين والمماليك النقطة المحورية لهذا الكتاب، وسوف يتم مراعاة ممثلي الحضارة السابقين في بغداد إبان عصر السلاجقة وفى بعض المناطق الواقعة شرقاً بصورة مناسبة. إن حقبة الأيوبيين والمماليك ليست حقبة مصطنعة، فهى محصورة بين محورين زمنيين حاسمين كما أن الناس يعتبرونها حقبة الاستمرار. وإذا ما تحدثت في ما يلي من فصول الكتاب عن «الإسلام الكلاسيكي» فإنني أعني



بذلك بصورة مبسطة الإسلام السني، كما وجد شكله الكلاسيكي المعتبر دائماً في عصر السلاجقة وتحت حكم الأيوبيين والمماليك، أي في القرون التي تلت ذلك. وأنا متأكد أنني أستخدم مصطلح «الإسلام الكلاسيكي» استخداماً مختلفاً بوضوح عما هو متعارف عليه. وهذا الاستخدام المختصر ضروري لأنه لا يمكن القول كل مرة إذا كان الكلام عن الإسلام في فترة ما قبل الاستعمار بأنه من بين كل الصياغات الإيديولوجية والإقليمية للإسلام سوف يتم التركيز على اتجاه واحد للإسلام (حتى وإن كان هذا الاتجاه هو السائد في كثير من المناطق خلال وقت طويل). إن تعدد الإسلام - حتى في دولة المماليك - حيث كان يعيش كذلك قسم من الشيعة لن يمكن الالتفات إليه ولا ينبغي لنا ذلك. ويكفي الإشارة إلى أن التعدد الذي يعرض هنا من خلال ضرب المثل بإسلام العلماء السني «الأصولي» يتعدد إذا ما شمل كافة الاتجاهات الفكرية والتصورات الحياتية للناس في العالم الإسلامي فيما قبل الحداثة.

كذلك فإنه لا يمكن مراعاة تعدد الإسلام الحالى، لذلك فإن الاهتمام ينصب من ناحية على الاتجاهات السلفية، أي تلك المسماة بالتيارات «الأصولية» التي تعتمد على العصر الأول للإسلام (وكان له بذلك «عصره الذهبي»)، وعلى الإصلاحيين من ناحية أخرى الذين ربما كان لهم صوت مسموع في العالم الغربي أكثر منه في العالم الإسلامي. إن ممثلي الإسلام التقليدي الذين حشروا بسبب هذين الاتجاهين في موقف دفاعي لا تصغي لهم الآذان كثيرا (ويصطدمون باضطراد بصعوبة إيجاد من يسمعهم). وسوف يبقي الشيعة خارج السياق إلى حد بعيد.

فى النهاية هناك بعض الإشارات الفنية أود ذكرها:



الهوامش: نؤكد للقارئ أن الهوامش لا تشير إلى شئ سوى بيانات المصادر والمراجع وأحياناً إلى المعنى الحرفي للاقتباسات المترجمة. لن يفوت القارئ إذن شيء مهم من المضمون إذا ما فضل القراءة السلسة على النظر المستمر في الهوامش.

التقويم الزمني: على أي كتاب يريد أن يعطي لحضارة أخرى الحق في سرد تاريخها الخاص أن يترك لها الحق أيضاً في حساب تقويمها الزمني الخاص بها. ولذلك عند ذكر التواريخ سوف يذكر التاريخ طبقاً للتقويم الزمني الإسلامي، ثم بعد شرطة مائلة سيذكر التاريخ الميلادي. فقط عند ذكر التاريخ بالقرون فسوف يترك التقويم الإسلامي خوفا من سوء الفهم.

الترجمات: إذا لم يذكر أي شيء آخر فإن كل الترجمات العربية والانجليزية والفرنسية تعود للمؤلف. أما بالنسبة لترجمات القرآن فسوف يعتمد أحياناً على ترجمات فريدريش روكيرت Friedrich Rückert، وهانس تسيركر Hans Zirker، ورودي باريت Rudi Paret، وترجمة الأحمدية. وغالباً ما تعود الترجمات للمؤلف شخصياً.




مكتبة
التنوير

٢
التعدد الحضاري

> إن التعدد الذي تجده الهوية الحديثة عبئاً والذي تبذل المؤسسات الحديثة جهداً للقضاء عليه (حيث يجني كلاهما طاقته الإبداعية المريعة من هذا المقصد بالذات) يبدو مجدداً هو القوة الوحيدة القادرة على الحد من القوة التدميرية المهلكة للحداثة ونزع فتيلها.
>
> زيجموند باومان[١]

حول مفهوم «التعدد الحضاري»

إن مفهوم التعدد يستخدم في المقام الأول في علم اللغة حتى يومنا هذا. في معظم الحالات التي يواجه الناس فيها حالة التباس لا تعد اللغة سوي عنصراً من بين عناصر كثيرة. كما أن هناك أصلاً مواقف من التعدد لا يمكن تفسيرها بدون اللغة، كما في المثال الموضح في المقدمة لصلاة بينيدكت السادس عشر الحقيقية أو الافتراضية في المسجد الأزرق. لهذا السبب فالتعليق على مفهوم التعدد في كل الحالات التي ينتج الناس فيها حالة التباس أو يواجهونها سواء كان

---

(١) Baumann, *Moderne und Ambivalenz*، ص ٩٠.



ذلك بسبب اللغة أو بسبب أحداث تواصلية أخرى يعد أمرا معقولا. لذلك فأنا أتحدث عن التعدد الحضاري الذي يضم اللغة وكذلك الأفعال غير اللغوية. وإذا أردنا أن نوسع من مفهوم التعدد ليتخطي الحدث اللغوي فعلينا أن نستمر لندرك مفهوم المعني أيضاً المرتبط بالحدث. تكمن حالات التعدد اللغوي في احتواء تعبير ما على مضمونين (أو أكثر). فكلمة treffen في شعار جماعة الحماية التالي المقتبس فيما سبق: Schießen lernen, Freunde treffen(*)، يمكن أن يفهم بمعنى الكلمة الإنجليزية to meet (يقابل)، أو to hit (يصيب بطلق ناري). تصبح القدرة على تعدد المعني أكبر إذا ما راقبنا الحدث اللغوى وغير اللغوى على المستوى الحضاري. كما أن التعدد ينشأ إذا ما فسر حدث ما بطرق متعددة أو إذا ما فسر طبقاً لنماذج تفسير حضارية مختلفة مثل المعايير الاجتماعية المختلفة، ولذلك فتعريفي للتعدد الحضاري كما يلي:

> تنشأ ظاهرة التعدد الحضاري إذا كان لمفهوم ما أو طريقة فعل أو شيء ما عبر فترة طويلة من الزمن معنيان متناقضان، أو على الأقل متنافسان مختلفان عن بعضهما بوضوح في نفس الوقت إذا اتخذت مجموعة اجتماعية بعض المعايير وعمليات فهم المغزى في مجالات الحياة المختلفة مواقف متناقضة ومختلفة عن بعضها البعض بشدة، أو إذا تم داخل الجماعة الواحدة قبول تفسيرات مختلفة لظاهرة واحدة حيث لا يمكن لأي منها الإقرار بامتلاك الحقيقية المطلقة.

(*) تحتمل هذه الجملة بالعربية معنيين: ١- «تعلم الرماية، والتق بالأصدقاء»، أو «تعلم الرماية وأصب الأصدقاء» (المترجم).



من المهم أن يكون هناك وجود متزامن لتفسيرات المعنى أو لنماذج التفسير داخل المجموعة المعنية. وإليك المثال التالي: لنقل أن مجموعة من الشعب (أ) داخل مدينة ما تتوقع المساعدة الطبية من أحد السحرة، ومجموعة من الشعب (ب) تتوقع ذلك من طبيب مُدرَّبٍ أكاديميا، فإن ذلك لا يعني وجود تعدد حضاري، بل هي حالة من المعايير المتنافسة. ولا يمكن الحديث عن التعدد الحضاري إلا إذا قبل جزء كبير من الشعب كلا طريقتي العلاج في نفس الوقت باعتبارها طريق علاجي واعد بالنجاح. إن الانتقال من التجاور إلى التعدد المقبول هو أمر سلس. وإذا عبر بعض الرافضين للسحر عن رفضهم بصوت عال فإنه لا يزال بإمكاننا بالتأكيد أن نتحدث عن التعدد الحضاري. لكن إذا واجهت المجموعة الشعبية (ب) مجتمعة السحر بعداء فأنه يمكن الحديث بصورة محدودة جداً عن التعدد الحضاري، وحيث لا ينطبق قبول التعدد سوى على المجموعة الشعبية التي تقبل في نفس الوقت كلا الطريقين الطبيين.

يجب التفريق كذلك بين كون ظاهرة التعدد ظاهرة انتقالية فقط أو كونها متأصلة في منهج تأصيل المغزي الحضاري. عند اصطدام أي تفسير جديد بتفسير قديم تنشأ في البداية عادة علاقة تنافسية. يستطيع كلا التفسيرين أو بمعنى أصح نموذجي التفسير الظهور متجاورين ومتزامنين، مثلما هو الحال في صورة منشورة لـ ي. جيرهارد J. Gerhard تعرض مشهدا من الشارع بتاريخ ١ مايو ١٩٣٩ في إحدى النواحي من مدينة غيرولشتاين(*). ففي الصورة يرى المرء صليبا محاطا بصليبين معقوفين(٢). وما يبدو للنظرة الأولى حالة من

(*) مدينة بمقاطعة راينلاند بفالتس بألمانيا (المترجم)

(٢) Gerhards, *die Moderne und ihre Vornamen*، ص ٥٨.



التعدد الحضاري من الممكن أن يكون تداخلا لنموذجين من التفسير نتيجة للتسابق في إزاحة الآخر. عند حدوث هذا التسابق في إزاحة الآخر من الممكن بعد وقت قصير أن يكون هناك منتصر يعمل على اخفاء نموذج التفسير الحضاري الآخر. ذلك أيضا يتم عرضه من خلال صورتين في دراسة Gerhard، حيث تعرض كلتاهما صورة لفصل دراسي في مدرسة المنطقة. في الصورة الأولى التي التقطت في بداية تولي الاشتراكيين القوميين(*) أو بعد توليهم بقليل، يرى المرء على الحائط صليبا وصورة لمريم. وفي الصورة الثانية التي التقطت بعد سنوات قليلة من ذلك اختفى الصليب وصورة العذراء وحلت محلها صورة لهتلر. هنا يبدو من الواضح أن الإزاحة تمت دون مرحلة انتقالية[٣]. في العالم الإسلامي التقليدي كانت تنتهي المسابقات على إزاحة الآخر في العادة نهاية مختلفة، وكانت تؤدي بعد قليل أو كثير إلى حلول توافقية غالبا، كانت تدمج نماذج التفسير وتجعلها تتواجد متجاورة. إن كل نظم التفسير الاجتماعية المركزية للشرق الأدني فيما قبل عصر الاستعمار هي نتيجة لهذا التعدد أو أنها قد صيغت بهذه الطريقة. وحيث يمكن ملاحظة ظواهر التعدد الحضاري عبر فترة طويلة من الزمن فإنه يوجد دائما قدر كبير من التسامح من التعدد، لأن المجموعات ذات النسبة الضئيلة من التسامح مع التعدد تجنح إلى الإزالة السريعة لأي تعدد وليد.

لا يمكن وصف التعدد الحضاري باعتباره «معيارا واختلافا». رغم أنه في مثالنا المطروح يعتبر التحدث بتعاوذ سحرية مخالفة لمعيار الخطاب الطبي الأكاديمي، إلا أنها في مجال السحر أمر

(*) المعني به هنا حكم النازي (المترجم)

(٣) المرجع السابق، ص ٥٩.



معياري. ويتميز التعدد الحضاري غالبا من خلال سريان المعايير المتناقضة في نفس الوقت.

لا يمكن استبدال السماح بتمرير التعدد بالتسامح بمعناه الأخلاقي الاجتماعي. باعتباره «القدرة على السماح بوجود أي شكل بصورة عامة من أشكال الاختلاف أو التصرف المختلف (مثل الآراء الأخرى، والأصل الآخر، والسلوك الجنسي الآخر، والأخلاق الأخرى، والدين الآخر.. إلخ)»[٤]، فإن التسامح يفترض التفريق الواضح بين النفس والغير، أي أنه موقف يدل على الوضوح، وليس على الغموض. والتسامح هو إحدى طرق رد الفعل المتعددة على موقف واضح، وهو التعامل مع التفسيرات والقيم والمعايير.. إلخ التي تختلف عن التفسيرات والقيم والمعايير الخاصة. والإنسان يمكنه أن يتسامح مع التفسيرات الأجنبية بجانب تفسيراته الخاصة أو يرفضها أو حتى يحاربها. واتجاه رد فعل الناس يتعلق كما يشير علم النفس بدرجة تسامحهم مع التعدد، إلا أنه يجب الفصل بين التسامح الاجتماعي والتسامح مع التعدد.

بالرغم من وجود ظواهر يمكن استيعابها من خلال مصطلح «التعدد الحضاري» استيعابا أفضل من المفاهيم المشابهة، فإن كلمة التعدد لم تستخدم حتى الآن في علوم الاجتماع والتاريخ، وغالبا ليس في المعنى المشروح فيما سبق. لذلك فمن المفيد إلقاء نظرة على تلك العلوم التي أنجزت إسهامات مستدامة في بحث التعدد الحضاري.

---

(٤) قارن: http://de.wikipidia.org/wiki/Toleranz، بتاريخ ٧/ ١١/ ٢٠٠٦.



يفهم تحت مصطلح «التعدد» في علم اللغة بأنه «سمة من سمات التعبيرات في اللغات الطبيعية يمكن أن تندرج تحتها تفسيرات متعددة، أي أنه يمكن تفسيرها بطرق متعددة في الوصف اللغوي باستخدام عامل معجمي أو دلالي أو نحوي. بذلك يختلف مصطلح التعدد عن المصطلح التكميلي وهو مصطلح يعتبر تسمية للبس التداولي (البراغماتي)، أي عدم تحديد المعنى، والذي لا يمكن وصفه بصورة منهجية»(٥). ويمكن أن تضاف هنا إلى الأمثلة التي وردت في المقدمة الحكمة التالية لـ Karl Kraus، فهو يقول أن عالم الصحافة يمكن توصيفه بالجملة التالية: «كلما كبر حجم حذاء الرقبة كلما كبر الكعب»(*)(٦). إن التعدد اللغوي ليس موضوعا لبحث التعدد الحضاري. على العكس من ذلك يطرح بحث التعدد الحضاري أسئلة عن التصرف تجاه التعدد اللغوي، أي عن كيفية عرضه وتقييمه، عن كيفية ووقت تجنبه أو على العكس من ذلك التنقيب عنه، وعما إذا كان مصدرا لانزعاج الناس أم لسعادتهم. ولأن الحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية قد اشتغلت بالتعدد اللغوي أكثر من أي حضارة أخرى قبلها أو معها فسوف يتحدث الكتاب عن التعاطي مع الناس أصحاب العلم وقليلي العلم.في العالم الإسلامي ذوي التعدد اللغوي، من حيث اجتهادهم العلمي المتئد

---

(٥) Bußmann, *Lexikon der Sprachwissenscahft*، ص٧٥؛ قارن أيضا: Fries, *Ambiguität und Vagheit*.

(*) يعني هذا التعبير في السياق الألماني أنه كلما قلت قيمة السلعة كلما تكالب الناس عليها. (المترجم)

(٦) Kraus, *Magie der Sprache*، ص ٨٥.



لفهم التعدد باعتباره سببا للتعبيرات غير الواضحة وتفسيرات النص غير الدقيقة من ناحية، ومن ناحية أخرى من حيث رغبتهم في اكتشاف أشكال من التعدد اللغوي باستمرار ومن سعادتهم البالغة بتفسير القصائد ونصوص النثر المشبعة بالتعدد، والمليئة بالفن والمرح. هنا بالذات يتضح اتجاه أساسي للحضارة العربية الكلاسيكية، وهو اجتهادها لترويض التعدد وليس لتجنبه.

بذلك تختلف حضارة الإسلام بوضوح عن التراث القديم (اليوناني) والغربي الذي رُفِض فيه التعدد على مدى حقب كثيرة (لكن ليس في كلها أيضاً). وهذا الاتجاه يوجد في الأصل في أقدم وثيقة للاهتمام النظري بالتعدد، وهى شهادة أرسطو الذي استخدم مصطلح amphibolia باعتباره مصطلحاً علمياً يشير إلى ازدواجية المعني (النحوي)، والذي كان يعتبر عنده نقيصة[7]. وقد استمر هذا الموقف السلبي تجاه التعدد اللغوي الذي كان يعتبر مخالفة «الوضوح» oerspicuitas الكلام في الغرب حتى قدوم الحداثة مع وجود بعض فترات الانقطاع، كما كان هذا الموقف يستكمل من خلال الملاحظات المختلفة. ولكن هذا الموقف لا يبدو أنه كان في الأصل كذلك عند اليونانيين. لذلك فإن ازدواجية المعني تعتبر عند هيراكليت «وسيلة لبيان التعقيد في ربط عوامل متعددة (متناقضة) في كلمة واحدة. وهكذا تصبح الكلمة وحدة في إطار ازدواجية وتتطابق بذلك في المجمل مع العالم الواحد المكون من تناقضات»[8]. كان الموقف السلبي لأرسطو وللفلاسفة الرواقيين، الذين لم يستطيعوا أن يروا في التعدد سوي نتيجة للعجز الإنساني، «تحولا في مقابل

---

(٧) Bernecker Steinfeldd, *Amphibolie, Ambiguität*، ص ٤٣٨.

(٨) Ullrich, *Philosophische Begriffsgeschichte*، ص ١٢٥.



هيراكليت الذي يقل الاعتقاد بأنه كان أكثر تشدداً»[٩]. وبينما اعتبر الناس في العالم الإسلامي الذي هو الوارث الشرقي للتراث اليوناني أن التعدد اللغوي لا يمثل صعوبة في التواصل وحسب، بل كذلك يعتبر «زيادة وثراءً»[١٠]. ظل الغرب في عصورة الوسطى مخلصاً إلى حد بعيد للموقف اليوناني السلبي. وقد وصل فولفغانغ أولريش Wolfgang Ullrich إلى النتيجة التالية حول تلك الحقبة: قلما كان هناك اهتمام حقيقي بظاهرة «ازدواجية المعنى»، بيد أنه قلل من شأن تعقيد تفكير العصور الوسطي فيما يخص التعدد[١١]. أما الزعم «بأنه على مدار ألف عام لم يضف إلى مفهوم التعدد أية عوامل جديدة»[١٢]، فإنه ينتج كما هو معتاد في الفلسفة عن التصور الكامن بأن العالم ينتهي عند حدود أوروبا. لأنه أثناء تلك الألف عام كان علماء اللغة الكاتبون بالعربية والفقهاء يبحثون في ظاهرة المشترك اللفظي وفى التعدد باعتباره وسيلة أسلوبية.

ومما لا شك فيه أن هذا العصر كذلك في أوروبا قد اختبر التعدد بصورة ليست غير فعالة. حتى إن صح أن العلم النظري لم يكن لديه ما يطرحه من معارف جديدة تتخطى نماذج التفكير، نشأت في كل أوروبا تقريباً تيارات أدبية اهتمت بالحيل الأسلوبية والتلاعب الرقيق باللغة ورأت في التعبيرات متعددة المعني والخيالات الأدبية البديعة استكمالاً لإمكانيات تأثير الشعر وإمكانيات تعبيراته. وقد بلغ هذا الاتجاه ذروته في بداية القرن السابع عندما ظهر في اسبانيا تأثير

---

(٩) المرجع السابق.

(١٠) المرجع السابق.

(١١) قارن: Rosier (Hg.), *L'Ambiguité*.

(١٢) Ullrich, *Philosophische Begriffsgeschichte*، ص ١٤١.



لويس دي غونغورا Luis de Gongora (١٥٦١-١٦٣٧) وفي إيطاليا غيامباتيستا مارينو Giambattista Marino (١٥٦٩-١٦٢٥) وفي إنجلترا جون دون John Donne (١٥٧٢-١٦٣١). وبقدر اختلاف مدى تأثيره واستقباله (والتي لحقتها بعد ذلك بقليل تيارات مشابهة في ألمانيا وفرنسا)، وبقدر إشكالية «مصطلح الباروك»، فإنه يتأكد أن الأدب الأوروبي فيما قبل الحداثة قد وصل إلى ذروته في التسامح مع التعدد في ذلك الوقت واقترب أخيراً في تعامله الخلاق مع القدرة على التأويل اللغوي من المستوي الذي كان بديهياً في الأدب العربي منذ قرون.

تسببت حقبة التنوير في نهاية سريعة لهذا الازدهار، فالرغبة في التعدد لا تتفق مع مشروع خلق لغة واضحة وضوحا صارما يمكن بمساعدتها التعرف أكثر على أي حقيقة عامة واضحة ووصف تلك الحقيقة. كان كوندورسيت Condorcet يحلم بلغة عالمية يمكن لدقتها محو كل خطأ «تساعد على خلق صرامة ودقة في كل الأشياء التي يعيها العقل الإنساني والتي تجعل معرفة الحقيقة سهلاً وتجعل الخطأ مستحيلاً. ثم يكتسب مسار أي علم تلك الثقة مثلما في الرياضيات وتصبح الجمل، التي تشكل نظامها أكيدة مثل قواعد الهندسة، أي تصبح أكيدة مثلما تسمح طبيعة موضوع ومنهجية هذا العلم»[١٣]. وقد كف الشعر عن أن يكون تمثيلاً عاماً أنيقاً ومهذباً

---

(١٣) Condorcet, *Tableau historique*، ص ٤٥٦:

«elle servirait à porter sur tous les objets qu'embrassent l'intelligence humaine, une rigueur, une précision qui rendraient la connaisance de la vérité facile et l'erreur presque impossible. Alors la marche de chaque science aurait la sûreté de celle des mathématiques, et les propositions qui en forment le système, toute la certitude géométrique, c'est à dire toute celle que permettent la nature de leur objet et de leur méthode».



بالحكمة واللغة، وقل شأنه ليكون ناقلاً موضوعيا للحقيقة والفضيلة قبل أن يقوم بمهمة التعبير عن مشاعر الأديب - أي طبيعته - وكان هذا بقليل الاعتماد على الفن بقدر الإمكان. وقد أُثني على الأعمال التي تعبر على «المشاعر الحقيقية» بطريقة «غير مصطنعة»، ولأن الشاعر كان ينبغي عليه أن يعبر عن مشاعره هو في المقام الأول وليس كما في السابق أن يستحضر مشاعر الآخرين تم حصر الأدب في ذلك الركن الضيق الذي سُمِح له أن يحتله إلى اليوم. وبالنسبة للعالم العربي الذي استقبل طرق التفكير الغربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت النتائج وخيمة، كما سوف نرى. كان التراث البلاغي الأوروبي في القرن التاسع عشر يشكل الهاوية التامة[١٤] - مشتملا على نتائج كذلك أصابت العالم العربي.

بيد أنه عندما بلغت النظرية البلاغية الغربية قمتها جاء فلاسفة مجددا - في مقدمتهم فريدريش نيتشه[١٥] Friedrich Nietzche - وزعزعوا الاعتقاد بوضوح العالم ودمروا بذلك الثقة في إمكانية وجود لغة ذات معنى واحد. ومنذ ذلك الوقت أصبح من المعروف لدى الحداثة أن تعدد المعنى هو سمة ضرورية من سمات اللغة والعالم لا يمكن استئصالها. أما إذا قبلنا أنه لا يمكن التخلص من تعدد المعنى فإن ذلك سيوجه النظر إلى الجوانب الإيجابية، وإلى كل ما يمكن أن يتاح بسبب التعدد، لدرجة أن مارلو بونتي Merleau-Ponty استطاع أن يؤكد ما يلي: «إن ازدواجية المعنى سمة من سمات الوجود الإنساني، وكل ما نعيشه أو نفكر فيه له دائما عديد من المعاني»[١٦].

---

(١٤) Ueding, *Moderne Rhetorik*، ص ٥٦-٥٩.

(١٥) قارن: Ullrich, *Philosophische Begriffsgeschichte*، ص ١٥٤ والتي تليها.

(١٦) مقتبس من Ullrich ، المرجع السابق ص ١٥٧:



أكثر من ذلك حماسة ما قاله عالم اللاهوت جون د. كابوتو John D. Caputo في «مديحه للتعدد»: «كل ما هو هام وقيم وذو معنى مليء بالتعدد: الحب والموت، الله والألم، الصواب والخطأ، الماضي والحاضر. وعلى العكس من ذلك، إذا كان أمر ما واضحا وضوحا لا تعدد فيه وشفاف في بساطته فإن هذا لا يكمن في أن جوهره قد استهلك وأن مستقبله قد انتهى»(١٧). يؤكد كابوتو عن حق أن التعدد لا بد من التفريق بينه وبين عدم الوضوح. وكما سنرى من خلال الأمثلة العربية فإنه تصاحبها الدقة والمنهج الصارم. إن التعدد هو على الأكثر من ذلك «ثراء في المعنى، وتعدد لمعاني كثيرة، لدرجة نجد أنفسنا منسحبين لاتجاهات مختلفة»(١٨). ومن خلال زعزعة التعدد لذلك التأكيد على معنى واحد فإنه يتيح وجود فهما مناسبا لتعقيد العالم: «أعتبر التعدد شرطا لا يتيح فهم المعنى إلا عندما يجعل تخصيص المعاني الواضحة والوحيدة غير ممكن»(١٩)، حتى قبل أن يتداول مفهوم التعدد في الفلسفة فإنه قد وجد مكانه في علم الأدب. فقد قال أحد الأدباء وعلماء الأدب الانجليزي في عام ١٩٣٠ أنه لا يمكن وجود لغة بدون تعدد في العبارة التالية: «إذا ما استخدمنا الكلمات بمعاني متعددة تعددا كافيا فإننا يمكن أن نعتبر أي نص نثري نصا متعدد المعاني»(٢٠). وهذا الكاتب هو ويليام إمبسون

«l'équivoque est essentielle à l'existence humaine, et tout ce que nous vivons, ou pensons a toujours plusieurs sens».

(١٧) Caputo, *In Praise of Ambiguity*، ص ١٥.

(١٨) المرجع السابق، ص ٢٣.

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٠:

"Ambiguity is form me the condition that makes meaning possible by making pure and unambiguous meaning impossible".

(٢٠) Empson, *Seven Types*، ص ١.



William Empson الذي ساعد على نجاح مصطلح التعدد في علم الأدب بكتابه العبقري «سبعة أنواع من التعدد» *Seven Types of Ambiguity*. ومفهوم إمبسون للتعدد واسع جدا. فهو يشتمل عنده على «كل تفصيلة من تفاصيل المعنى مهما صغرت والتي تسمح بمساحة من ردود الفعل المختلفة على تعبير لغوي معين»[٢١]. إن التعقيد الناشئ بسبب التعدد يعتبر بالنسبة لإمبسون معيارا للجودة الأدبية، وهو محور استمر وطور في العديد من الأبحاث العلمية الأدبية اللاحقة[٢٢] وكان له تأثيره المتواصل في نظرية الفن كذلك[٢٣].

منذ ذلك الوقت تم بحث العديد من الأعمال الأدبية والفنية الأخرى من منظور التعدد، وقد استمر هذا المنظور حتى في أعمال لم يكن يطمح مبدعها بأي حال من الأحوال إلى التعدد[٢٤]. بالنسة لأهداف دراستنا هذه فلن يكون شغلنا هو تحليل مضمون التعدد لكل عمل منفرد، بل عن طريق التصرف - المقصود في حالتنا تلك -مع التعدد في الأعمال الأدبية والفنية الأخرى أن نعرض قيمة التعدد في الوعي الجمعي للحضارة محل البحث.

لا يجوز أن تعطي المقدمات السابقة عن المدخل الجديد للتعدد عند الفلاسفة وعلماء الأدب الانطباع أننا عشنا في عصر من الابتهاج الفكري بالتعدد. حتى كابوتو يعلم جيدا أنه يكتب ضد الرأي السائد

---

(٢١) المرجع السابق.

(٢٢) Eco, *Das offene Kunstwerk*، كذلك Bode, *Ästhetik der Ambiguität.*

(٢٣) Grombrich, *Art ans Illusion*

(٢٤) قارن: de Paulo وآخرين *Ambiguity in the Western Mind*، وهذا فقط لذكر هذا المرجع الحديث.



وأنه معرض للخطر بأن «يأتي بوليس الفلسفة ويقوم بتوقيفي بسبب عصياني المدني»(٢٥). لأن كل الإعجاب بالتعدد لدى الفنانين والفلاسفة وعلماء الأدب لا يمكن أن يخفي أن الحداثة باعتبارها عملية من العقلنة في الواقع معادية للتعدد عداء جذريا. إن عملية وضع المعايير والتقنيات تطالب بمعايير موحدة وتعتبر أي تعدد باعتباره إزعاجا وأن المعرفة بعدم إمكانية تجنب التعدد تقف عائقا أمام اجتهادات علم اللغة الحاسوبي في استراتيجياته لتهذيب التعدد بقدر الإمكان. وذلك مختلف عن العالم الإسلامي الكلاسيكي، فحيث كان التعدد مقبولا باعتباره أحد مكونات الوجود له جوانبه الحسنة والسيئة ولذلك تجب وتمكن مراقبته ويجب ويمكن ترويضه، ولا يجب ولا يمكن اقتلاعه، كان هناك بالتوازي حديث ثقافي قليل متسامح مع التعدد في الحداثة الغربية، وتيار قوي معادٍ للتعدد. وقد أدى هذا المكون من مكونات التحديث إلى أضرار خطيرة في العالم الإسلامي.

التسامح مع التعدد في علم النفس

لاحظت عالمة النفس الألمانية الأمريكية إلزه فرينكل-برونسفيك Else Frenkel-Brunswik في أربعينيات القرن العشرين أن الأشخاص الذين يرفضون الاعتراف بالتناقض العاطفي يبدون عدم تسامح كبير تجاه التعدد على المستوى العقلي. وقد استنتجت أن هناك عاملين اثنين للمتغريات الشخصية، التي سمتهم «تسامح» و«عدم تسامح مع التعدد» وافترضت بأن ذلك «متغير أساسي للشخصية سواء على مستوى الموقف العاطفي أو على مستوى الموقف العقلي من

---

(٢٥) Caputo, *In Praise of Ambiguity*، ص ٢٣.



الحياة»[٢٦]. إن الشخصيات غير المتسامحة مع التعدد «تميل إلى حلول الأبيض والأسود وإلى الأحكام النهائية المتسرعة (مع احتقار الحقيقة غالبا). وتتجة إلى قبول الآخر كلية أو رفضه تماما بدون أسباب وجيهة وبلا تعدد»[٢٧]. وفي مقالها الهام عام ١٩٤٩ بينت فرينكل-برونسفيك علاقة بين العنصرية وعدم التسامح مع التعدد[٢٨]. وقد نشرت نتائجها بعد ذلك بعام في الدراسة التي أثارت جدلا بقوة التي نشرها ث. و. أدورنو Th. W. Adorno وآخرين عن «الشخصية الاستبدادية»[٢٩].

بينت دراسات لاحقة عن العلاقة بين التسامح أو عدم التسامح مع التعدد والسمات الشخصية الأخرى وجود علاقة إيجابية ملحوظة بين عدم التسامح مع التعدد من ناحية وبين الاستعلاء العرقي، والتعصب العقائدي، والتزمت، والاستبداد من ناحية أخرى[٣٠]. ولهذا يتأكد أن «التدين باعتباره موقفا عقائديا غالبا يواكبه عدم تسامح كبير مع التعدد»[٣١] وأن الأشخاص غير المتسامحين مع التعدد يؤيدون الإجراءات الرقابية[٣٢].

---

(٢٦) Frenkel-Brunswik, *Intolerance of Ambiguty*، ص ١١٣، قارن أيضا: Reis, *Ambiguitätstoleranz* وكذلك Kloss وآخرين، *Ambiguitätstoleranz und Stereotypie*.

(٢٧) Frenkel-Brunswik, *Intolerance of Ambiguity*، ص ١١٥.

(٢٨) المرجع السابق، ص ١١٩-١٤١.

(٢٩) Adorno u.a. (Hg.), *The Authoritarian Personality*، خاصة ص ٤٦١-٤٦٤؛ قارن كذلك Levi Martin, *The Authoritarian Personality, 50 Years Later*.

(٣٠) باختصار لدى Reis, *Ambiguitätstoleranz*، ص ١٠٩-١٣١.

(٣١) Reis, *Ambiquitätstoleranz*، ص ١١٢؛ قارن كذلك: Yustsever, *Ethical Beliefs*.

(٣٢) Bunder, *Intolerance of Ambiguity*، ص ٢٩.



استبدلت توصيفات فرينكل-برونسفيك عن الشخصية غير المتسامحة مع التعدد بتعريفات أكثر دقة وتم إعداد قوائم من الأسئلة لقياس نسبة التسامح وعدم التسامح مع التعدد. في هذا السياق عرف مثلا ر. ف. نورتون R. W. Norton عدم التسامح مع التعدد بأنه «الميل إلى اعتبار المعلومات التي تتميز بأن معناها غامض، أو ناقص، أو مجتزء، أو متعدد، أو محتمل، أو غير مبلور، أو غير أكيد، أو غير مصقول، أو متضاد، أو متناقض، أو غير واضح بأنها سبب حقيقي أو ممكن للإزعاج النفسي أو بأنها يجب اعتبارها تهديدا أو تفسيرها على أنها كذلك»(٣٣). وفي استكمال لهذه الفكرة ذات القطب الواحد إلى فكرة ازدواجية القطب يذهب كل من س. بوندر S. Bunder وأ. ب. مكدونالد A. P. MacDonald أن الأشخاص ذوي التسامح الكبير مع التعدد لا يتعرضون للمواقف غير الواضحة فحسب، بل إنهم يبحثون عنها أيضاً: «إن الأشخاص ذوي التسامح الكبير مع التعدد (أولا) يبحثون عن حالات تعدد المعنى، (ثانيا) يستمتعون بها، (ثالثا) يمكنهم من حلّ المشكلات التي ترتبط بذلك بصورة ممتازة»(٣٤).

قسم بودنر تعريفه إلى قسمين، بما يطابق الازدواجية القطبية لفكرته كما يلي: «عدم التسامح مع التعدد يمكن تعريفه باعتباره ميلاً إلى الاعتقاد بأن المواقف متعددة المعنى تمثل تهديدا [. . .]. أما التسامح مع التعدد فهو ميل إلى استيعاب المواقف متعددة المعنى

---

(٣٣) Norton, *Measurement of Ambiguity Tolerance*، ص ٦٠٨.

(٣٤) MacDonald, *Revised Scale for Ambiguity Tolerance*، ص ٧٩١؛ قارن كذلك: Bunder, *Intolerance of Ambiguity*



باعتبارها أمرا محبذا»[٣٥]. وتعريفه «للموقف المتعدد» يبين إلى أي مدى يمكن أن تنشأ علاقة بين التعدد الحضاري والتصور النفسي العلمي للتسامح مع التعدد. يقول بوندر: «يعرف الموقف المتعدد بأنه موقف لا يمكن لشخص ما أن يستوعبه أو أن يصنفه بصورة مناسبة لأنه لا يمتلك الإرشادات اللازمة لذلك. ويمكن التفريق بين ثلاثة أنواع من تلك المواقف: مواقف جديدة تماما، لا يمتلك الأشخاص الذي يواجهونها أية إرشادات للتغلب عليها؛ ومواقف معقدة لا بد من مراعاة عدد كبير من الإرشادات في سياقها؛ ومواقف متناقضة تُظْهِر في سياقها بعض المكونات أو الإرشادت المختلفة إستراتيجيات بصورة معقولة. باختصار هناك مواقف جديدة، ومواقف معقدة، ومواقف غير قابلة للحل»[٣٦]. وإذا ما قارنا مواقف التعدد التي وصفها بوندر بتعريف التعدد الحضاري المذكور فيما سبق يلفت نظرنا أن الموقف الثاني والثالث هي تلك المواقف التي يوجد فيها مجددا وبصورة مستمرة أشخاص في مجتمع ما به كثير من التعدد الحضاري. إذن ففي أي مجتمع تاريخي يسمح عبر فترة طويلة بقدر كبير من التعدد الحضاري بل ويحبذه ويستمتع به يبدى كثير من الناس شخصية متسامحة مع التعدد بمفهوم علم النفس. لكنه ليست مهمة هذا الكتاب تقديم إسهام في «علم النفس التاريخي»، ففيما يخص الفروق بين علم النفس وعلم الاجتماع وعلم التاريخ في المنهجية وموضوع البحث علينا أن نكون حذرين أولا من التوازيات المفاجئة. بيد أنني أعتقد أن قضايا ونتائج بحث علم النفس في التسامح مع

(٣٥) Bunder, *Intolerance of Ambiguity*، ص ٢٩.

(٣٦) المرجع السابق، ص ٣٦.



التعدد يمكنها أن تقدم إسهاما مهما لفهم التسامح وعدم التسامح مع التعدد الحضاري في الماضي. ولذلك سوف نعود إلى إسهامات علم النفس مراراً.

التعدد في علمي التاريخ والاجتماع

إن أهم إسهام لعلوم الاجتماع حول موضوع التعدد ينقله لنا عالم الاجتماع تسيجمونت باومان Zygmunt Baumann الذي جعل مفهوم «التناقض» مصطلحا أساسيا لنظريته الاجتماعية دون أن يفصله تماما عن مصطلح «التعدد». وإذا كان باومان يعرف التناقض باعباره «إمكانية إدراج شيء أو نتيجة تحت أكثر من موضوع»[٣٧]، فإنه يقترب من مفهومنا لموضوع التعدد بشدة. لكننا لا ينبغي أن نستخدم مصطلح «التناقض» بمفهوم باومان (الذي نستخدم فيه مصطلح التعدد)، بل باعتباره مفهوما من مفاهيم علم النفس الذي يشير إلى تزامن وجود أحاسيس ورغبات وأفكار متناقضة. إن التناقض هو حالة بين الكراهية والحب، بين القرب والبعد، بين الإرادة وعدم الإرادة، تخرج عن إرادة الشخص المعني ويصبح تفسيرها أو صرفها أصعب بكثير من حالة التعدد. هذا الانزعاج في الشخص نفسه يمكن أن يؤدي إلى حدوث انزعاج في الظواهر غير واضحة المعنى. والتناقض يمكن أن يكون سببا في عدم التسامح مع التعدد. ولذلك لا بد من الفصل بين المفهومين فصلا حاسما. وحتى إن لم نكن سنطبق مفاهيم باومان إلا أن نظرية باومان قد قدمت آراءً مهمة في ظاهرة التعدد، سوف نعتمد عليها في الباب الخاص بالغرابة من هذا

---

(٣٧) Baumann, *Moderne und Ambivalenz*، ص ١١.



الكتاب. بجانب ذلك هناك إسهامان آخران مختلفان تماما عن علمي التاريخ والاجتماع لهما أهمية لدراستنا هذه.

روس بران Ross Brann الذي أعطى كتابه عن الشعراء اليهود في الأندلس (المسماة «أسبانيا المسلمة») العنوان الفرعي «التعدد الثقافي والشعر العبري في أسبانيا المسلمة» *Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*، يفهم غالبا من مصطلح «التعدد الثقافي» غير المعرف تعريفا نهائيا أنه التعايش المتزامن للمجموعات العرقية والدينية المختلفة، والانتماء غير الواضح لتلك المجموعات، والعيش المتزامن في أكثر من واحدة من تلك المجموعات[٣٨]. يشترك هذا الإدراك للمفهوم اشتراكا جزئيا مع المفهوم الذي يخصص له هذا الكتاب، بيد أن الظواهر المذكورة به لها أهمية بالغة لموضوع دراستنا. يبدو لي من المهم على وجه الخصوص أن أؤكد أن «تعدد القيم» Ambiguity of values الذي حدده بران لليهود المرتبطين ببلاط الأمراء في الأندلس لم يكن نتيجة لموقف اليهود بين الحضارة العربية الإسلامية من ناحية وبين الورع اليهودي من ناحية أخرى[٣٩]. لقد كانت الحضارة العربية الإسلامية نفسها محكومة «بتعدد القيم» التي استطاع اليهود التكيف معه بقليل من التنازل في موقفهم الخاص.

إن الدور الذي يلعبه تعدد المعنى اللغوي في الحضارة هو

---

(٣٨) قارن مثلا: Brann, *The Compunctious Poet*، ص ٣٩:
"In a society compressing six distinct ethnic-religious communities (Jews, Arabs, Berbers, muwalladum (native Iberian converts to Islam and their descendants) mustacrabun (Arabized Andalusian Christians) and saqaliba (European slave soldiers), the apprehension, if not reality, of cultural ambiguity was understandably widespread".

(٣٩) المرجع السابق، ص ٤٣.



الموضوع الرئيسي لـ دونالد ن. ليفاين Donald N. Levine بعنوان «الطيران من التعدد» *The Flight from Ambiguity*. عمل عالم الاجتماع ليفاين لدى الأمهريين بأثيوبيا لمدة ثلاثة أعوام وعمل تصورا عن تصرف الحضارات المختلف تجاه التعدد. والانزعاج الذي تبديه المجتمعات الغربية منذ عصر التنوير تجاه تعدد المعنى اللغوي كما يؤكد ليفاين عن حق جزء من «المنهج الخاص» بالغرب - يقتبس ليفاين هنا من شاهدين ملكيين هما كوندورسيت Condorcet ولوك Locke -: «إن الحرب التي يشنها مثقفون غربيون منذ القرن السابع عشر ضد تعدد المعنى هو تطور غريب في تاريخ العالم. ولا يوجد شيء مشابه في أية حضارة قبل العصر الحاضر»[٤٠]. يدفع الدور المختلف بصورة ملفتة لتعدد المعنى في تلك الحضارات ليفاين إلى التساؤل عن الوظيفة التي يمكن للتعدد أن يشغلها في أي حضارة: «إن الحقيقة بأن ترقية التعدد في كثير من الحضارات التقليدية إلى أنواع متعددة يؤدي إلى أن التعبيرات اللغوية متعددة المعنى تؤدي مجموعة من الوظائف في المجتمع والحضارة. هذه الوظائف يجب بحثها قبل البدء بالمشروع الحديث لإزالة تعدد المعنى دون تحفظ»[٤١]. يمكن لليفاين أن يعود هنا إلى خبراته لدى الأمهريين الذين يتمتع تعدد المعنى اللغوي عندهم بمكانة كبيرة والذين اخترعوا نوعا من الشعر «مشابه للتورية في العربية ويمكن اعتباره أسلوب حياة Way of Life»[٤٢]. بذلك يعارض ليفاين الفكر المعهود في أميريكا حيث يُطلب تقريبا في كل السياقات بتعبيرات

---

(٤٠) Levine, *Flight from Ambiguity*، ص ٢١.

(٤١) المرجع السابق، ص ٢٤.

(٤٢) المرجع السابق، ص ٢٥-٢٨؛ قارن أيضا: Levine, *Wax and Gold*



مباشرة وذات معنى واحد، وحيث للشعر وهو «الملجأ الأخير لتعدد المعنى» مكانة متدنية(٤٣).

يفرق ليفاين بين أربع وظائف لتعدد المعنى اللغوي (رقم ١ و٢ وظائف حضارية) ورقم (٣ و٤ وظائف اجتماعية) كما يلي: (١) من ناحية فإنها تتيح استيعاب الظواهر المعقدة استيعابا أفضل منه عند محاولة حصرها في مفاهيم واضحة ومفردة المعنى. يتحدث ليفاين هنا عن «الوظيفة التنويرية» لتعدد المعنى(٤٤). ترتبط بها (٢) «الوظيفة التعبيرية» للتعدد ارتباطا وثيقا، والتي يعرفها ليفاين بأنها «التعبيرية من خلال التشبيهات التي تستدعي الإيحاءات»(٤٥). وهذه الوظيفة وصفها علماء الأدب وصفا جيدا. على الصعيد الاجتماعي يربط ليفاين التعدد من ناحية (٣) «بوظيفة دفاعية» حيث يمكن لطرق التعبير غير المحددة المعنى أن تدافع عن نفسها(٤٦). وبينما يؤكد ليفاين في هذه النقطة خاصة على إمكانية ترقية التصور النفسي يبدو لي أن ظاهرة التهذب نقطة مهمة، وأخيرا يحدد ليفاين (٤) «وظيفة الرباط الاجتماعي» للتعدد التي تيسر إحداث شعور جماعي بمساعدة الإشارات وطرق التعبير الجماعية، ذات المعنى المتعدد (التي تنشطر اجتماعيا من خلال ذلك)، والتي تيسر كذلك التغلب على المواجهات من خلال تجنب أية مواقف مفردة المعنى(٤٧). إن التعدد لا ييسر التكيف مع الظروف المتغيرة وفقط، بل يظل في آخر وظيفة

---

(٤٣) Levine, *Flight from Ambiguity*، ص ٢٨.

(٤٤) قارن المرجع السابق، ص ٢٩-٣٧.

(٤٥) المرجع السابق، ص ٣٧.

(٤٦) المرجع السابق: "Self-protection through opaqueness"

(٤٧) المرجع السابق، ص ٣٥-٣٧: "bonding through diffuseness"



مذكورة له عنصرا هاما من عناصر السياسة الحديثة[٤٨]. ويقدم الجزء الأول خاصة من هذا الكتاب الملهم حجرا أساسيا مهما في نظرية التعدد الحضاري.

أشكال التعدد الحضاري في الإسلام

ينقب البحث في التعدد في علوم الحضارة عن المواقف والتقييمات المرتبطة في الوعي الجمعي لمجموعة ما بظاهرة التعدد الحضاري، كما يبحث في الميول التي تتسبب في نشأة هذه الظاهرة والتي تبحث في ثوابت التعدد الحضاري نفسه والتي تشكل بدورها المادة الهامة التي يمكن بناء عليها بحث المواقف المختلفة من التعدد الحضاري. إن البحث إذن ينتمي إلى تاريخ الحضارة باعتباره علم اجتماع الحضارة (التاريخي)، وإلى تاريخ الهوية وإلى الأنثروبولوجيا التاريخية. ومحاولة الفصل الواضح بين هذه الفروع العلمية مطلوب لمسألة التصور الذاتي للعلوم، لكنه غير مهم إلى حد كبير فيما يخص الأهداف التطبيقية، وليس علينا هنا أن نواصل ملاحقته[٤٩]. بدلا من ذلك سوف تعرض بعض مجالات الحضارة الإسلامية حيث تتبين فيها بعض ظواهر التعدد حضاري. وبعضها سيعرض في الأبواب التالية بالتفصيل.

١- **قبول تعددية الخطاب**. يحدث التعدد الحضاري عندما تتواجد في المجالات الاجتماعية المختلفة خطابات مختلفة متجاورة لكل منها في نفس الوقت قدرته المعيارية داخل النظم الفرعية، حيث

---

(٤٨) قارن، المرجع السابق، ص ٤٣.

(٤٩) قارن على سبيل المثال: Hees, *Historische Anthropologie*، وكذلك: van Dülmen, *Historische Anthropologie*.



لا تتفق المعايير المختصة بكل على حدة مع بعضها غالبا، ناهيك عن إمكانية تصادمها معا عند مركز الالتقاء. من المهم أن هذا التجاور يقبله كثيرون حتى وإن وجد البعض (وربما يجب أن يتواجد هؤلاء لكي تبقى الخطابات المعنية) الذين يرفضون هذا التجاور ويفضلون السيطرة الكاملة لواحد من هذه الخطابات. في حالة عدم سيطرة هذه المجموعة وتسطيرها لنهاية التعدد فيمكن لتجاور الخطابات أن يتخذ أشكالا مختلفة. يترك للفرد على أقصى تقدير الحرية في أن يأخذ من أحد الخطابات المعيار المناسب لتصرفه. وفي معظم الحالات من الممكن وجود آليات غير رسمية تجعل قرارات معينة أكثر احتمالية لظروف معينة.

إن الخطابات الهامة في الإسلام الكلاسيكي هي في الأساس نتيجة للحلول التوافقية بين الخطابات المشتبكة مع بعضها والتي كانت في بادئ الأمر معادية لبعضها. ويمكن القول بطريقة مختصرة اختصارا بديهيا جدا أن الإسلام في شكله الكلاسيكي يتكون من سلسلة منتظمة من تداخل الخطابات، بداية من إنجاز الشافعي (١٥٠-٢٠٤/ ٧٦٧-٨٢٠) الذي اجتهد مرارا ربط الإجراءات العقلية بفقه معتمد على سنة النبي في أغلب الأحوال. وقد قام الأشعري (٢٦٠-٣٢٤/ ٨٧٣-٩٣٦) بخطوة تالية، استوعب ربط المناهج العقلانية للفلسفة اليونانية بعلم الكلام الإسلامي، دون أن يضطر للتنازل عن موقفه التراثي التقليدي. وأخيرا نجح الغزالي (٤٥٠-٥٠٥/١٠٥٨-١١١١) في تحويل التحدي الصوفي الخطير بين الحين والآخر إلى جزء مكمل للدين الإسلامي. في كل تلك الحالات لم تؤدِّ الحلول التوافقية إلى نسيان الدين الأصلي، بل هي تبني مركز توجيه يتشكل حوله مجددا نطاق من المواقف لا تحرِّم على بعضها



الحق في الوجود بل تتحلق حول بعضها وتتعايش مع بعضها كذلك.

إن الفقه الإسلامي يعد مثالا مركبا تركيبا خاصا للتعدد الحضاري حيث مما لا شك فيه أن الفقه بصفة عامة وبناء على مكانته بين المعيار غير الزمني وتنوع الحياة اليومية المتقلب في كثير من الحضارات يبدو مجالا مليئا بالتعدد بصفة خاصة. ويطرح بحث التعدد الواسع السؤال عن العلاقة بين فقه العادة والفقه الإسلامي، أو يطرح السؤال عن ماهية الدور الذي تلعبه المعيارية الإسلامية في صياغة الفتاوى. وتبين مثلا نظرة في جامع فتاوى مثل «المعيار المعرب» للونشريسي من شمال أفريقيا أن هناك مجالات كاملة من الفقه يمكن أن تنشأ دون ارتباط بنصوص الأحكام الإسلامية. رغم ذلك فإنها لا تصطدم من خلال ذلك بمبادئ الفقه الإسلامي لأن مبدأ المصلحة العامة قد أصبح تحت مسميات مختلفة (الاستحسان، المصلحة المرسلة) جزءاً من نظرية الفقه مجددا.

هناك مجال ينتمي بطريقة ما كذلك إلى الفقه الإسلامي، وهو السياسة. فبينما أصبحت عبارة أنه في الإسلام لا يمكن الفصل بين الدولة والدين عبارة مستهلكة فلن نجد أكثر من حفنة من الكتب وعدد من الأبواب القصيرة في المقدمات الفقهية تعالج موضوع الحكم والدولة من منظور ديني. في مقابل ذلك يوجد عدد لا حصر له من قصائد المديح لأحد الحكام والتي بالتأكيد تعرض موضوع الحكم الهام والمعروف للعامة معرفة جيدة (وهي في النهاية تخدم عرض موضوع الحكم). ويلعب الدين في هذه القصائد دورا متواضعا باستمرار. وهناك مجال سلطة ثالث بالنهاية، واضح في كثير من كتب إرشاد الحكام، يشتمل على نطاق من النصوص يتدرج ابتداءً من مواعظ مرتبطة ارتباطا قويا بالدين إلى كتب تتبنى موقفا نفعيا، وغير



ديني تماما، بل حتى موقفا ميكافيليا من الحياة. ويبدو أنه لا توجد مرجعية وسيطة بين هذه الخطابات. إن المجال الاجتماعي للسلطة يمكن أن يكون هو المثال على أكبر حالة يترك فيها للفرد تماما (في هذه الحالة هو الحاكم) أن يختار من بين الخطابات الثلاثة المتباعدة.

تعتبر العلاقة الجنسية مثالا آخراً يتعارض فيه المعيار الاجتماعي المقبول عامة مع المعيار الديني تعارضا شديدا، وهي حقيقة تعتبر مسؤولة أكثر من أي شيء آخر عن العلاقة المقطوعة بين كثير من المسلمين وتاريخهم. وهناك مجال حضاري مركزي أخير وهو الصورة التي يشكلها المجتمع للعالم المسلم. على الأقل منذ نهضة السنة في القرن الحادي عشر حتى مرور فترة كبيرة من عصر العثمانيين تساوى هناك نموذج العالم التقي الورع مع نموذج المثقف اللبق الطريف. ومما لا يثير عجبا كثيراً أن يصطدم جزء كبير من الأدب الدنيوي الذي أنتجه هؤلاء العلماء بغزارة بعدم القبول لدى ورثته الحاليين[٥٠].

إن علم الكلام الإسلامي نفسه موضوع هام للبحث بلا شك. عند ذلك لا يهتم الباحث في مجال التعدد كثيرا بالنصوص المعيارية نفسها بأكثر من طرحه السؤال عن أي المواقف الكلامية المتنافسة وفي أي إطار اجتماعي وزمني وجغرافي يمكن أن تتواجد متجاورة. ولكن لأنه لا توجد أعمال سابقة ملموسة ولأن مؤلف هذه الدراسة ليس لديه دراية كافية بعلم الكلام الإسلامي فسوف يظل الاجتهاد في هذا العلم محدودا.

---

(٥٠) قارن: Bauer, *Raffinement und Frömmigkeit*



٢- **قبول تفسيرات مختلفة**. إذا كان السيوطي (٨٤٩-٩١١/ ١٤٤٥-١٥٠٥)، وهو عالم كبير متحول بالتدريج إلى التعالى وصلافة الرأي، قد كتب خاصة مقالة حول حديث الرسول «اختلاف أمتي رحمة»، فإنه لا يفعل ذلك تسامحا واستعدادا للدخول في حوار، بل لأنه بذلك استطاع أن يستوعب أحد أهم سمات الإسلام الكلاسيكي. بعيدا عن التضييق المذهبي طور علماء الإسلام منهجا لتفسير القرآن حاول استيعاب كل نطاق التفسير لموضع ما دون التشبث بتفسير واحد باعتباره النهائي الوحيد وطور نوعا من «نظرية الاحتمال» سمحت بترتيب الأحاديث في تصنيف متطور وصريح طبقا لقوتها وضعفها، بدلا من من إخضاعها للتصنيف الثنائي «صحيح» و«موضوع»، كما هو نموذج البحث في علم الحديث المعاصر. في الفقه الإسلامي الذي يمثل القرآن والسنة أعمدته الهامة تتزايد الآن عوامل الشك التي تجلبها تفسيرات القرآن والحديث. فيما يخص تلك الأعمدة لم يعد يبدو اختلاف الآراء شراً ينبغي تجنُّبه بل مكون أساسي للمنظومة. وقبل اكتشاف التعدد في العصر الحاضر بوقت طويل كان يسود الرأي في الإسلام بأن التعدد لا مفر منه، أي ذلك التعدد الذي يفتح آفاقا جديدة. وقد ظل من واجب واضع النظرية الفقهية ترويض التعدد الجامح وتسكينه في نظام يمكن تطبيقه ضَمِنَ لجزء كبير من العالم سلامة وجود الفقه. في النهاية لم يستطع هذا النظام من التعامل الهادئ مع صراعات التعدد الصمود أمام السرعة الفائقة للعصرالحديث بالغرب، وقد اختفى أو استبدل بفكر مذهبي إيديولوجي جديد استطاع أن يتناسب في عدائه تجاه التعدد مع الحداثة الغربية.

إن الوعي بالتعدد في الفقه الإسلامي كان مماثلا لكثير من



مجالات الحياة في الشرق الأدنى قبل فترة الاستعمار. فقد كان هناك تفكير في ماهية الحالة الأفضل، هل هي الفقر أم الغنى. كذلك إذا كان المرض أمرا سيئا، أليس له جوانبه الإيجابية؟ ألا يمكن أن يكون البخل أحيانا فضيلة؟ مثل تلك الأسئلة توجد في كتب عن «الجوانب الحسنة والسيئة» لكل الأشياء التي تكتب منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي والتي تواصلت في قصائد الجدل أو قصائد الإبيجراما التبريرية حتى القرن التاسع عشر. كل تلك النصوص تقترب من الوعي بالتعدد لا بد أنها قد انتشرت في الدوائر الشعبية فيما يربو على ألف عام.

٣- **النصوص والأفعال والأماكن متعددة المعنى**. إن أمكانية وسم الحقائق بمعاني متباعدة يجعل تلك المعاني متعددة. وبهذا تنشأ نصوص وأفعال وأماكن متعددة المعنى. إن النص متعدد المعنى هو القرآن في حد ذاته. وبينما لم يزود الكتاب المقدس بقراءات متعددة إلا على يد اللغويين المحدثين، فإن القرآن قد نزل، طبقا للرؤية الإسلامية الكلاسيكية، بقراءاته. والقراءات ليست مشاكل في رواية النص، بل مكون أصلي للنص نفسه. ونفس الأمر يسري على عدم فهمه. وبينما لا يستطيع علم اللغة الحديث سوى القبول باعتبار أنه لا بد من كون أحد تفسيرين لأي موضع نصي خاطئا، انطلق المفسر الإسلامي دون أن يوقفه العمل التفسيري العلمي الرصين من أن عدم فهم بعض المواضع صفة للنص لا فكاك منها، بل إنها إرادة الله، وهي حيلة إلهية تدفع الناس إلى الاشتغال بالنص باستمرار وتعطيهم فرصة لاختبار معرفتهم وذكائهم. وتوجس المسلمين تجاه ترجمات القرآن لا يُفسر بضيق الأفق المذهبي، بل خشية فقدان النص لتعددية



معناه التي ستسببها بالضرورة أية ترجمة. لذلك لا يمكن اعتبار الترجمة سوى تفسير، فهي ليست مساوية للنصوص الأصلية.

لم يعرف التعدد ويقبل في القرآن والسنة باعتبارهما النصوص الدينية الأساسية فقط، بل كان كذلك في النصوص الدنيوية الأساسية في الحضارة العربية والإسلامية، وهي نصوص الأدب قبل الإسلام وفي صدر الإسلام. ففي حضارة تتبنى هذا الإرث الحضاري المتعدد فلا بد بالضرورة من التعرف على الإمكانيات التي تقدمها النصوص ذات المعنى المتعدد وتطبيقها بصورة خلاقة. ويتيح هذا بدوره إنتاج نصوص متعددة المعنى.

سوف نتحدث لاحقا عن غزارة النصوص الأدبية التي يغمرها تعدد المعنى. وسوف نكتفي هنا بذكر نصوص التصوف والقصائد (غير الصوفية عادة) المكتوبة في مدح النبي محمد، لأنها إلى جانب تعدد المعنى الذي يزودها به الأديب، تؤدي إلى جانب ذلك دورين في مجالين اثنين، هما المجال الأدبي الجمالي، والمجال الديني. إن تلاوة قصيدة في مدح النبي هي أولا عمل فني، أي تلاوة نص مؤلف طبقا لقواعد الأدب العربي، وثانيا عمل ديني في نفس الوقت، أي نوع من الدعاء المخاطب به هو النبي نفسه. ونحن نعلم تقريبا أن الشاعر النواجي (٧٨٨-٨٥٩/ ١٣٨٦-١٤٥٥) كان يعطي قصائده في مدح النبي لأصحابه من الحجاج برجاء أن يتلوها «في وجه النبي» عند زيارتهم لقبره في المدينة. وعند أدائه للحج بنفسه كرر النواجي هذا الفعل بنفسه. في نفس الوقت قام بجمع قصائده في مدح النبي في كتاب خاص للمديح وفي ديوان. في هذا الديوان توجد قصائد مدح النبي صفحة بصفحة مع مديحه في الأمور الدنيوية وقصائد الخمر وإبيجرامات (مقطوعات) الغزل. وذلك



التجاور يدل على قراءة قصائد مدح النبي ليس باعتبارها نصوصا دينية، بل باعتبارها نصوصا جمالية[٥١]. وتحتوي طبقا لذلك قصائد مدح النبي على كل سمات النصوص الجمالية وتتشارك فيها مع النصوص الدنيوية. وبهذا كان من العادي البدء بقصيدة مديح مع نسيب، أي فقرة تتحدث في موضوع الحب الدنيوي. وهذا النموذج نقل إلى مدح النبي، وهنا تنشأ إمكانية طرح الأسئلة عن مدح النبي باعتباره عملا دينيا. حتى النواجي نفسه حذر تحذيرا شديدا من المبالغة في الغزل في مقدمات قصائد مدح النبي[٥٢]، كما اعتبر النبهاني، الذي عاش في أواخر عصر العثمانيين والمصنف لكتاب من أربعة مجلدات يحتوي على قصائد في مدح النبي، أن تقديم قصيدة في مدح النبي بأبيات من الغزل في الحقيقة أمر غير مناسب. لكنه كما يعترف لو أنه كان قد ترك قصائد المدح ذات المقدمات الغزلية لكانت فاتته أفضل القصائد. وهكذا يجد الخطاب الجمالي الأدبي والخطاب الديني عند النبهاني تجاورا سلسا إلى حد بعيد، والذي كان مميزا للعالم الإسلامي على مدار ما يربوا على ألف عام.

هناك أمثلة كثيرة على الأماكن متعددة المعنى فيما جمعه ف.و. هاسلك F. W. Hasluck بين عامي ١٨٩٩ و١٩١٦ في اليونان وتركيا. فيمكن لمكان واحد أن يكون مقدسا لأتباع مجتمعات دينية مختلفة وأن يرتبط لدى كل مجموعة بمعنى مختلف خاص بها. والكتاب مهم بالإضافة إلى ذلك لأنه يبين أن حضارة التعدد تتواجد

---

(٥١) النواجي، ديوان؛ النواجي، المطالع الشمسية.

(٥٢) النواجي، مقدمة، ص ٦٧-٧٠.



كذلك بين الطبقات الأدبية التي ندين لها بالفضل في كافة المادة الأدبية السابقة(٥٣).

قام جيورج شتوث Georg Stauth ببحث الأماكن المقدسة بمصر واستطاع أن يبين في ذلك كيف كان يوجد دائما «التقاء في الحوار بين الإسلام ومصر الفرعونية». فإدخال أجزاء بناء فرعونية في المساجد لم يكن بسبب الحاجة إلى مواد بناء رخيصة، بل «بلا ضرورة وغالبا فخرا بالجمال الغريب، وكذلك إثراءً رائعا من تاريخ ما قبل الإسلام»(٥٤). إن الآثار الفرعونية في أماكن العبادة الإسلامية «ترمز إلى أمرين هما، التغلب على قوى الظلام القديمة، والفخر بالماضي العظيم»(٥٥). والتعدد الناتج عن ذلك يعتبر بالنسبة للدوائر المتشددة سببا للخلاف.

٤- انعكاس التعدد، والتدرب على التعدد. بعد سنوات قليلة من تأليف سيبويه (تقريبا ١٤٠-١٨٠/ ٧٥٧-٧٩٦) «للكتاب» وهو العربي الأول المتناسق في التبويب من أوله إلى آخره المعتبر أول كتاب تام - وقد كان بالطبع كتابا في النحو - نشأ كذلك أول المؤلفات العربية الباقية عن علم صناعة المعاجم. من بين ذلك توجد عديد من المصنفات بها «كلمات ذات معانٍ متضادة»، أي بها كلمات تدل على شيء، وفي نفس الوقت تدل على عكسه. في القرون التالية تتابعت أعمال أخرى أشمل وأكثر فطنة عن مثل تلك الكلمات العجيبة. إنه من المحير أن العرب عندما بدأوا بالاشتغال بالمسائل

---

(٥٣) Hasluk, *Christianity and Islam*

(٥٤) Stauth, *Ägyptische heilige Orte*، المجلد الثاني، ص ٧٥.

(٥٥) المرجع السابق، ص ١٥.



العلمية لم يكونوا أكثر استعجالا سوى في التفكير في تعدد المعنى بصفة خاصة.

لم يتوقف الفكر عند حد معين، ففي القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ناقش علماء الكلام المعتزلة قضية المجاز في القرآن. وفي عام ٢٧٤/ ٨٨٧ ألف الأمير العباسي والشاعر ابن المعتز كتابه «البديع» والذي بين فيه أن الأسلوب الثري بالمجاز «للشعراء الجدد» تسبقه نماذج رائدة في القرآن وفي شعر ما قبل الإسلام. وفي نفس الوقت تقريبا كتب موظف الديوان قدامة بن جعفر (توفي ٣٣٧/ ٩٥٨) كتابه «نقد الشعر» ليبين أن السياسة وعلم الإسلوب «البديع» يمكن تأصيلهما علميا مثل النحو. في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي دلل عالم الكلام والنحوي الرماني (٢٩٦-٣٨٤/ ٩٠٩-٩٩٤) على الفرضية بأن القرآن معجز من خلال تحليل أسلوبي برهن فيه على أن المجاز لا يؤدي إلى إبهام التعبير بل إلى إيضاحه[٥٦]. في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي ألف عبد القادر الجرجاني (توفي ٤٧١/١٠٧٨) أحد أكثر الكتب ثراءً بالفكر التي كتبت حتى ذلك الوقت عن التشبيه والمجاز[٥٧]. وفي القرن السادي الهجري/ الثاني عشر الميلادي نقح العلماء الكاتبون بالعربية في آسيا الوسطى كتاب «مفتاح العلوم» للسكاكي (٥٥٥-٦٢٦/ ١١٦٠-١٢٢٩) ليصبح نظرية قياسية للبلاغة العربية. وقد بقيت على مستوى العالم أفضل نظرية بلاغية وأكثرها تطورا وأقواها من ناحية التأصيل العلمي اللغوي. وقد كتبت مئات من التعديلات والشروح لهذا

---

(٥٦) Angelika Neuwirth, *Das islamische Dogma der «Unnachahmlichkeit des Korans»*.

(٥٧) الجرجاني، أسرار البلاغة، ترجمة Hellmut Ritter.



الكتاب وشقت طريقها حتى إلى القرى النائية من العالم الإسلامي. لم يحدث قبل ذلك في التاريخ ولا بعده أن حاز شعب ما على ثقافة بلاغية عالية (وبذلك إدراك عالٍ بتعدد المعنى) مثل الناس في العالم الإسلامي من القرن السابع حتى القرن التاسع عشر من تقويمنا الميلادي[٥٨]. وقد اعتبر العلماء الغربيون وكذلك المثقفون المتغربون من العالم الإسلامي ذلك مسلكا خاطئا. فقد رحب المستشرق الأسكتلندي إ. ج. و. غيب E.J.W. Gibb (١٨٥٧-١٩٠١) باستبعاد النظرية البلاغية التقليدية وباستبدالها في تركيا بعلم اللغة الغربي المتخلف عنها بكثير[٥٩].

في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي عالج المصري ابن أبي الإصبع (توفي ٦٥٤-١٢٥٦) في كتابه البلاغي «تحرير التحبير» ١٢٥ شكلا من أشكال الأساليب معتمدا على أربعين كتاباً سابقاً. ويتعلق جزء كبير منها بظواهر تعدد المعنى. وفي القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي كان هناك تأثير لأستاذ التورية الأكبر، الشاعر وصاحب البلاغة الديوانية ابن نباتة (٦٨٦-٧٦٨/ ١٢٨٧-١٣٦٦). لم يكن مهتما بالنظرية، ولكن الصفدي (توفي ٧٦٤/ ١٣٦٣)، تلميذه وصديقه ومنافسه لبعض الوقت، تولى هذه المهمة وألف أول أفرودة عالميا عن التورية[٦٠]. في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي ألف السيوطي المذكور فيما سبق وغير

---

(٥٨) قارن: R. Sellheim, *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*، المجلد الأول، ص ٣٠١ والتي تليها.

(٥٩) على سبيل المثال: Gibb, *A History of Ottoman Poetry*، المجلد الأول، ص ١٢٤.

(٦٠) Bonebakker, *Some early Definitions oft he Tawriya*



المشهور نسبيا بمرحه، سلسلة من المقامات يحكي فيها علماء من مختلف الفروع العلمية الأحداث الجنسية في ليلة عرسهم كل منهم باستخدام مصطلحات علمه في معنى مزدوج[٦١]. وفي القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي أوصل الرومي (ابن مامية) الشاعر الانكشاري، الذي هرب من العسكرية للأدب، فن تأليف تعبيرات التأريخ Chronogramm لعصر ازدهاره الأول. إن الحكمة في «تعبير التأريخ» يمكن قراءتها في نفس الوقت باعتبارها نصا لغويا بحيث تُجمع القيمة العددية للحروف لتساوي عددا من السنوات. في القرن الحادي عشر الهجري، السابع عشر الميلادي ألف العالم العثماني حسام زاده (١٠٠٢-١٠٨١/ ١٥٩٤-١٦٧٠) مقالة بين فيها كيف أن كل بيت كتبه المتنبي في مدح الحاكم المصري كافور يمكن أن يقرأ أيضا باعتباره هجاءً[٦٢]. وفي القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي شارك لأول مرة المسيحيون العرب في فن البديعية الذي لم يعد قصيدة دينية (عند المسلمين في مدح النبي) بكل ما فيها من تعدد للمعنى وفقط، بل برهانا على المحسنات البديعية للبلاغة، حيث يفسر المحسن البديعي نفسه في النص بمعنى مزدوج. والبديعيات التي بلغت حوالي مائة ونشأت بين القرن الرابع عشر والقرن العشرين - وهي ذخيرة تعدد المعنى التي تتعانق فيها مجموعة كبيرة من المجالات الاجتماعية - تعتبر لدى المثقفين العرب في القرن العشرين وفي وقتنا هذا شرا مستطيرا.

في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي وصلت ثقافة تعدد المعنى القديمة لدى المسيحي ناصيف اليازجي (١٢١٤-

---

(٦١) السيوطي، رشف الزلال.

(٦٢) حسام زاد الرومي، رسالة في قلب الكافوريات.



١٢٨٧/ ١٨٠٠-١٩٧١) ذروتها الأخيرة. ألف «الشيخ» ناصيف إحدي أكثر البديعيات إثارة للدهشة (التي بكونها تخطت المذاهب متعددة المعنى من الناحية الدينية)، واستطاع أن يؤلف تعبيرات تأريخية أكثر فنا من الآخرين، وألف كتبا مدرسية سهلة الاستيعاب عن النظرية القياسية للبلاغة العربية(٦٣).

عبر كل هذه القرون نشأت مئات من كتب البلاغة وألف الشعراء والعلماء والتجار والحرفيون والشعراء الشعبيون آلافا مؤلفة من القصائد ونصوص النثر انهمرت منها كل الأنواع الممكنة لتعدد المعنى بصورة مرحة. هذا «التدرب على تعدد المعنى» ربما كان شرطاً لإمكانية قبول تعدد المعني في مجالات الحياة الأخري.

فى نهاية القرن التاسع عشر انتهي كل ذلك، واختفت النظرية القياسية للبلاغة العربية من المناهج التعليمية. والشعر لم يعد مسموحاً له أن يشتمل على تلاعب لفظي أو أن يكون مشبعاً بتعدد المعني، بل ينبغي أن يعبر عن «مشاعر صادقة بطريقة غير مصطنعة». بدأ الناس في الخجل من تراثهم الخاص. وحتى يومنا هذا يرغب المثقفون العرب في محو ألف عام كاملة من تاريخ الأدب العربي (إن لم يكن أكثر)(٦٤).

أثناء القرن العشرين بدأت عملية سميت خطأً «إعادة الأسلمة»، وهي في الحقيقة صياغة جديدة للإسلام باعتباره إيديولوجية تتلقى أبنية

---

(٦٣) قارن: Bauer, *Chronogramm*؛ كذلك: Bauer: *Badīʿiyya*

(٦٤) قارن مقالات: Jayyusi, *Arabic Poetry*؛ وكذلك al-Yousfi, *Poetic Creativity* في: *The Cambrige History oft he Arabic Literature. Arabic Literature in the Post-Classical Period*، ص ٢٥-٧٣، وردي على ذلك: Bauer, *In Search of "Post-Classical Lterature"*



الإيدولوجيات الغربية وتفهم باعتبارها البديل «الخاص» الوحيد بعد فشل الإيدولوجيات الغربية في العالم الإسلامي. ومثل كل الإيديولوجيات فإن الإسلاموية غير متسامحة، ومعادية للتعدد، وشمولية. يزعم ممثلوها معرفة المعني الدقيق لكل آية قرآنية ويزعمون علمهم بالأحاديث الصحيحة من غيرها بدقة ويتوصلون إلى التفسير الوحيد الصحيح. أما التفسيرات المخالفة فلا يمكن أن تكون عندهم سوى أخطاء. ممثلوها مقتنعون كذلك بأن كل مجالات الحياة البشرية يجب أن ينظمها الإسلام وحده كافة، أي ينظمها النظام الإيديولوجي كما يبدو لهم الإسلام. ولأن فقهاء الإسلام التقليدي كان عندهم الطموح في قول شيء ما عن كل شئ وأي شئ نشأ الانطباع بأن هذة الرغبة في استيعاب كل شيء هي أمر جوهري في الإسلام. لكنه ليس كذلك. من الغريب إدراك أن الغرب يرى في الإسلاموية الراديكالية الوجه القميء لأدلجته للعالم وللتعصب للمعنى الواحد، ويتعاطى «خبراء الإسلام» مع البحث عن الجذور التاريخية لإثبات كل ما فات الإسلام في تاريخه. لكنه من المحزن أن الصورة العدائية الغربية التي ترى أسباب كل الشرور موجودة في تاريخ الإسلام تتطابق إلى حد كبير مع كراهية المتعصبين الراديكاليين لتاريخهم الخاص الذي يُرى باعتباره عملية مستمرة من الانحطاط والتدهور والتي تعتبر ظواهر تعدد المعنى المذكورة فيما سبق دليلا عليها.

إن كل التطورات المذكورة هنا والمتفاوتة في درجة حسمها من العداء للبلاغة ورفض التراث الأدبي الخاص والقمع الجنسي والإيديولوجية الأصولية حتى الرؤى المتصاعدة للحكم الإسلامي تبدو كلها متشاركة في أمر واحد، وهو الكراهية الغريزية الراديكالية المتصلبة لتعدد المعنى. تبدو هذه الكراهية، التي لا بد من أن تتحول



بالضرورة إلى كراهية للذات مقارنة بالشغف بالتعدد في العالم الإسلامي قبل الحداثة، أحد أهم جذور ما أسماه عام ٢٠٠٥ المثقف اللبناني الذي تم اغتياله سمير قصير بمسمى «شقاء العرب» le malheur arabe[٦٥]. وقد كان قصير بالمناسبة واحدا من المثقفين العرب القلائل الذين شككوا في فكرة وجود فترة تربو على ألف عام من تدهور وانحطاط العالم الإسلامي. إن هذه الفكرة منشؤها هو العالم الغربي. إنها فكرة ثابتة أخذت من الخطاب الاستشراقي للقرن التاسع عشر[٦٦]. كما أن عدم التسامح مع التعدد في الإسلام المعاصر إحدى ظواهر العصر الحاضر. إنه، كما أريد أن أذكر في فرضية حالية، نتيجة قمع الإدراك المتناقض باضطراد للثقافة الخاصة التي ظهرت مغلوبة عسكريا واقتصاديا في عصر التمدد الأوروبي، وكذلك نتيجة للموقف المتناقض من الغرب الذي يُرى بأنه آلة تدمير وماكينة لصناعة المستقبل في نفس الوقت. وهذا العالم من المشاهد المتناقضة ينتج عنه - كما تقول إحدى فرضيات البحث في علم النفس - عدم تسامح شديد مع التعدد. وحتى عدم التسامح مع التعدد ذاك يشتد من خلال الاقتداء بالغرب التي وسم عدم التسامح تاريخه لوقت طويل، والذي زاد منذ عصر التنوير بأكثر مما قل.

ومهما كان الحكم على هذه الفرضيات فإنه يبدو لي أن موضوع التعدد الثقافي يمثل حتى الآن معينا لا ينضب لتفسير الظواهر السياسية والاجتماعية والحضارية.

---

(٦٥) قصير: *Considerations sur le malheur arabe*

(٦٦) قارن: Bauer: *Badiʿiyya*




مكتبة
التنوير

٣

هل يقول الله كلاما ذا بدائل؟

«كل ما هو مهم وقيم وذو معنى مليء بالتعدد: الحب والموت، الله والألم، الصواب والخطأ، الماضي والحاضر».

جون د. كابوتو[١]

أزمات التعدد وترويض التعدد

تتسم النصوص بتعدد المعنى سواء عن قصد أو عن غير قصد. حتى إرشادات الاستخدام لا تبقى بمنأى عن تعدد المعنى، وحتى لو كان مؤلفوها لا يرغبون في ذلك عن قصد (حيث نريد الاعتقاد أن ذلك لصالحها) فإنه يمكن أن يحدث تعدد للمعنى عندما يحدد دليل المستخدم أي قابس مثلا يجب أن يوضع في أي تجويف. إلا أن الأجهزة لا تسمح بتعدد المعنى، فهي ليست مستعدة لتقبل تفسيرات متباعدة لتعليمات استخدامها، بل لا تعمل إلا إذا دخل القابس الصحيح في التجويف الصحيح مهما كانت الصياغة في تعليمات الاستخدام. وهناك مثال بسيط ينبغي أن يبين أي الإمكانيات يجب

---

(١) Caputo, *In Praise of Ambiguity*، ص ١٥:
"Whatever is important, valuable, significant is ambiguous – love and death, God and suffering, right and worng, the past and the future".



توقعها: نتصور أمامنا جهازا في جانبه الخلفي يوجد تجويف أحمر وآخر أخضر، ولتشغيل الجهاز لا بد من توصيل القابس في التجويف الأحمر، بينما نقرأ في تعليمات الاستخدام ما يلي: (١) «لتوصيل الجهاز لا بد من إدخال القابس في التجويف الأحمر». تلك الجملة ليس بها أي نوع من تعدد المعنى. وكل من يفهم الكلمات ويستطيع ربطها بالأشياء فسوف يمكنه تفسيرها تفسيرا صحيحا واستخدامها استخداما صحيحا. في إرشادات استخدام أخرى يرد النص التالي: (٢) «لتوصيل الجهاز يجب وضع القابس في التجويف الملون». ولأن هناك تجويفين ملونين، واحداً أحمر والآخر أخضر، فإن الجملة محتملة لأكثر من معنى. وليس في وسع المستخدم إلا أن يزيل اللبس عن الجملة باختباره لتطابق كلا الإمكانيتين مع الواقع، أي أنه إما يدرس خطة التشغيل أو أن يجرب كلا الإمكانتين. عندئذ سيتضح أن تفسير عبارة «تجويف أخضر» تفسير خاطئ، وأن تفسير عبارة «تجويف أحمر» تفسير صحيح. إن نتيجة إزالة اللبس لعبارة متعددة المعنى في إرشادات الاستخدام هو إما خاطئ أو صحيح، حيث ليس هناك سوى تفسير واحد صحيح، بينما يمكن وجود تفسيرات عديدة خاطئة. وفي إرشادات مستخدم ثالثة نقرأ ما يلي: (٣) «لتوصيل الجهاز يجب وضع القابس في التجويف الأخضر». هذه الجملة لا يعتريها مجددا أي تعدد للمعنى، لكنها لا تطابق للواقع. وإذا اتبع المستخدم التعليمات ففي أحسن الأحوال لن يحدث شيء.

إذا فهمنا كلمة «صواب» بمعنى «مطابق للواقع»، فإن الجملة رقم (١) صواب، والجملة رقم (٣) خطأ. لكن ما تصنيف الجملة رقم (٢)؟ إنها بالتأكيد ليست خطأ، لأنه يجب توصيل القابس في تجويف



ملون. وإذا انطلقنا من التضاد «صواب» باعتباره عكس «خطأ»، فلا بد بالنسبة للجملة التي ليست «خطئا» أن تكون بالضرورة «صوابا». لكن الأمور ليست بهذه البساطة. تشتمل الجملة رقم (٢) إلى جانب المعنى الصواب كذلك على المعنى الخطأ، أي أنه يمكنها أن تحمل المعنى الخاطئ دون أن تفهم باعتبارها خطئا. وإذا كان المرء يطمح لمجال من الصواب الذي يختلف عن مجال الخطأ والذي لا يشتمل على شيء سوى على الصواب، فسوف ينسب كل شيء مزدوج المعنى، وكل شيء صواب احتمالا أو صواب من جانب واحد إلى مجال الخطأ. بذلك يصبح المعنى المفرد معيارا من معايير الصواب.

تعتبر هذه الفكرة فكرة مركزية في فلسفة التنوير. وقد رفعها رينيه ديكارت إلى درجة القاعدة الأساسية: «بهذا يمكنني أن أؤكد قاعدة عامة، أن كل شيء صواب هو كل ما أدركه بوضوح وجلاء تام»[٢]. بالنسبة إليه فإن الشيء الوحيد الصواب هو الشيء الذي يمكن معرفته بوضوح وجلاء clare et distincte، حيث لا يمكن لأي معرفة واضحة سوى أن تكون جلية، والتي «تنفصل عن كل المعارف الأخرى وتختلف عنها بحيث لا تشتمل في ذاتها على أي شيء آخر سوى ما هو واضح»[٣]. ويجب التراجع عن إصدار الحكم حول كل ما لا يعرف معرفة «واضحة وجلية»[٤].

حتى إذا كان ديكارت لم يشر مباشرة إلى تفسير النصوص متعددة

---

(٢) Descartes, *Meditationes* III, AT 7:55: «videor pro regulâ generali possa stature, illud omne esse verum, quòd valde clare & distincte percipio» ترجمها للألمانية Gerhard Schmidt.

(٣) الاقتباس مأخوذ من Gabriel, *Klar und Deutlich*

(٤) Descartes, *Meditationes* IV, AT 7:59-61



المعنى فإنه ليس من الصعب التكهن بالنتائج التي حملها انتصار التفكير الديكارتي لحالة النصوص المعيارية التي تدعي امتلاك الحقيقة. والنصوص الدينية ذاتها، والتي تهمنا هنا، تتشابه مع النصوص الأدبية أكثر من النصوص العلمية. إلا أن النصوص الأدبية تتسم بغزارة متفاوتة في تعدد المعنى أكثر من إرشادات المستخدم. إن تعدد المعنى بها أمر مقصود، ويعتبر تعدد الوظيفة سمة من سماتها التعريفية التي تفرق النصوص الأدبية عن النصوص العلمية(٥). والسؤال هنا مطروح عن احتمالية النصوص الدينية لأكثر من معنى، وهل هي مرادة ومقصودة (أجابة هذا السؤال بالنسبة للقرآن طبقا لرأي معظم العلماء الكلاسيكيين هي نعم). وسوف يجاب في فصل لاحق عن الاستراتيجيات التي وضعت لحل هذا الجدل على المستوى التفسيري. لكننا سنتعرض هنا أولا لمشكلة أكثر عمقا، وهي مشكلة أحادية بنية النص. إن تعدد المعنى لا ينشأ من خلال سماح نص ما بتفسيرات متعددة، بل من خلال وجود قراءة (أ) إلى جانب قراءة (ب) لموضع ما في النص، لها نصيب من ادعاء الحقيقة. ويعد عندئذ من غير المهم ما إذا كانت قراءة (ب) تشتمل على تفسير آخر. لكنه إذا كانت أحادية المعنى التفسيري للنص تفهم باعتبارها معيارا من معايير الحقيقة في التراث التنويري فإن التعامل مع عدم أحادية بنية النص يعد أكثر إثارة.

يعتبر مثل هذا التعدد في بنية النص لا مفر منه في النصوص التي تروى عن طريق الكتابة اليدوية أو شفاهة أو بكلتا الطريقتين معا. وتعد نصوص العهد القديم والجديد مثالا صارخا على النصوص

---

(٥) Schmidt, *Grundriß der Empirischen Literaturwissenschaft*، خاصة ص ١٩٧-٢١٥.



متعددة القراءات خاصة وأنها خضعت كلها لعمليات مراجعة ونمذجة معقدة. وكون ذلك حدث للقرآن، حتى وإن كان بصورة أضعف، فهو أمر ليس أقل شهرة. لذلك لا بد من إعطاء تاريخ القرآن والقراءات القرآنية عناية أكبر، ليس بهدف وضع نظرية إلى جانب النظريات الموضوعة باضطراد في السنوات الأخيرة عن التاريخ المبكر للنص القرآني، بل لأن تاريخ النص القرآني هو مثال نموذجي لترويض تعدد المعنى نتيجة لأزمة تعدد المعنى.

هذه العملية تسير سيرا نموذجيا كما يلي: في البداية يحدث لأسباب كثيرة سيل من حالات تعدد المعنى يؤدي إلى أزمة. تتسبب هذه الأزمة في عملية إزالة اللبس الذي يحدث بدوره غالبا على خطوات تالية. إزلة اللبس تلك لا تتم إلى النهاية لأن كل تغلب على فهم أي تعدد للمعنى سيبدو كأنه بدوره نوعا من الخسارة، وبذلك لا تنشأ في نهاية العملية أحادية تامة للمعنى، بل تعددا، يصبح عندئذ واضحا ولين الجانب اجتماعيا. هذا التعدد المروَّض يُقبل باعتباره مكونا ثابتا من مكونات الحضارة، ويتجدد تأكيده عن طريق الأحداث الحضارية باستمرار، ويُثبَّت باعتباره جزءاً من المعرفة الحضارية. بعد حقبة طويلة من قبول التعدد أدى التحدي الذي أفرزته الحداثة الغربية إلى أزمة جديدة. إن المطالبة بإنتاج نصوص أحادية المعنى، وانتهاج إيديولوجيات وعقائد متماسكة تماما، والوقوف في مواقف واضحة، والتوفيق بين السلوك الاجتماعي والمعايير الثابتة دائما والخضوع لعملية التحول المؤسسي (البرقرطة) والتقننة، أدت إلى موقف متناقض من التراث المتسامح مع التعدد الذي نتج عنه بالأساس ثلاثة ردود فعل مختلفة. تتمسك الدوائر التقليدية، مع بعض من التعديل ينقص أو يزيد، بالموقف الاعتيادي المتسامح مع التعدد وتحاول

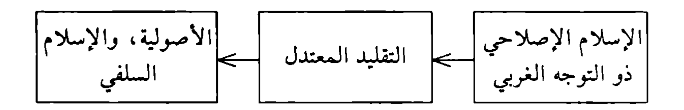


الدفاع عنه بالتقليل من شأن أسباب التعدد. هذا الدفاع في حد ذاته يدعم الانطباع بأن تقليديتهم ليست سوى تمسك بالقديم الذي يُجهز على كل حال للهزيمة في الحرب «بين التقليدي والحديث». أما كلا ردي الفعل الآخرين فتصبغهما صبغة عدم التسامح مع التعدد. وتلك من ناحية رد فعل على التناقض الذي يشعر به المرء تجاه تراثه، ومن ناحية أخرى تكيف مع الحداثة الغربية التي عارضت العالم الإسلامي خاصة في مجالاتها غير المتسامحة مع التعدد (التقنية والعسكرية، والاقتصاد والبيروقراطية) والتي تتعامل في الظروف السياسية والإيديولوجية بإيديولوجيات واضحة. إن التحول من الموقف المتسامح مع التعدد للموقف غير المتسامح مع التعدد يمكن بدوره أن يتخذ شكلين مختلفين عن بعضهما تماما. الشكل الأول هو الأخذ التام بالحداثة الغربية إلى حد ما، والتي لا يؤدي فيها التراث الخاص أي دور على أقصى تقدير، سوى إمداد الحداثة الغربية العالمية بصبغة محلية. ويُنظر إلى الموقف التقليدي من هذا المنظور باعتباره نتيجة لحقبة ألف عام من الانحطاط والتشدد اللذان منعا استمرار تطور العالم الإسلامي من الاتجاه الذي اتخذه الغرب، والذي يجب التغلب عليهما بمساعدة الغرب الآن. إن إمكانية رد الفعل الثانية هي الإمكانية المتسمة بالتشدد، فهي تستخدم بحق مواداً إسلامية، تفضل اختيارها من العصور الأولى لصنع إيديولوجية إسلامية خاصة خالية من التعدد إلى حد كبير طبقا لنموذج الإيديولوجيات الغربية غير المتسامحة مع التعدد. والموقف التقليدي يبدو هنا نتيجة لما يربو على ألف عام من الانحطاط والغياب عن مبادئ الجماعة الأولى وهو ما أصبح واضحا بسبب اضطهاد الغرب للإسلام ويجب التغلب عليه الآن من خلال العودة إلى العصر الأول. إن الموقفان، الغربي



التحرري، والأصولي، يشتركان في وقوفهما ضد تاريخهما الخاص بمشاعر متناقضة جدا، بل غالبا بكراهية مكشوفة، ويشتركان كذلك في أن هذا التناقض يتحول إلى عدم تسامح مع التعدد، والذي بدوره يظهر بأدوات عدم التسامح الغربي مع التعدد ولذلك فهو يستطيع التحاور مع المواقف الغربية أكثر من الموقف التقليدي - سواء كان مثقفا اغترابيا أو إسلامويا مستخدما الخطاب السياسي الغربي.

ولذلك فإن العلاقة بين المواقف الأساسية للعالم الإسلامي الحديث مختلفة عما يعرض عامة. إن المواقف الأساسية المختلفة للإسلام الحديث تعرض باعتبارها تخلي تدريجي عن الموقف الطبيعي، الذي تحدده الحداثة الغربية. على جانب يقف الليبراليون المسلمون الذين يتعاطون مع الحداثة الغربية، وبعدهم يقف المسلمون التقليديون الذين يتسامحون مع الحداثة إلى حد ما وفي الطرف يقف الأصوليون الذين يرفضونها، مثلما يبين التوضيح التالي:

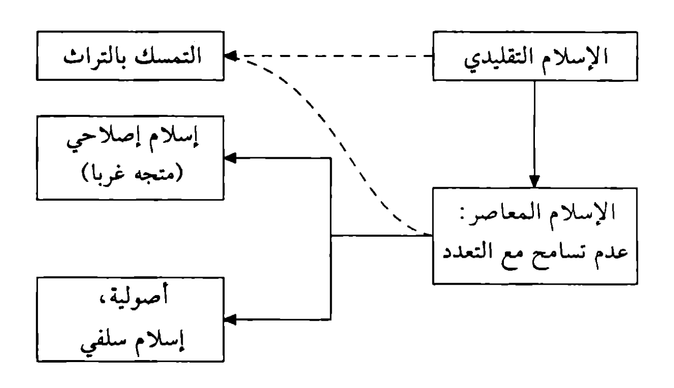


إن التوضيح السابق ليس قويا بما فيه الكفاية لأنه لا يعرض التتابع التاريخي ولا يعكس صلاحية الحداثة الغربية باعتبارها موقفا طبيعيا يعتبر كل المواقف المختلفة عنه مخالفة. وفي علاقتها بالتعدد فإنها تعرض استثناءً: «إن الحرب على التعدد التي يشنها المثقفون الغربيون منذ القرن السابع عشر تعد إحدى التطورات العجيبة في التاريخ العالمي. ولا نجد شبيها لذلك في أية حضارة قبل حداثية»(٦). ومع

(٦) Levine, *Flight from Ambiguity*، ص ٢١.



مراعاة هذه المبادئ فإن الرسم المعروض فيما سبق يجب تعديله لذلك كما يلي:



إذا لم يكن الرسم السابق مثل كل الرسومات التبسيطية من ذلك النوع لا يمكن أن يتطابق مع الحقيقة بانتقالاتها ومواقفها البينية العديدة، فإن ذلك لا يمثل مشكلة. لكن الرسم يتجنب النتائج الخاطئة مثل التي تنتجها طريقة التفكير بالرسم الأسبق. ولطرح مثال واضح جدا إليك ما يلي: كان مما يسمع ويقرأ في وسائل الإعلام الغربية أثناء فترة حكم طالبان في أفغانسان أن طالبان يريدون «إعادة أفغانستان إلى العصور الوسطى» لأنهم يرجمون الزاني المحصن ويحرمون الموسيقى. هذه العبارة تتناسب مع الرسم الأسبق تماما، حيث أن الأصولية شكل مبالغ فيه من أشكال التشبث بالتراث. وهنا فإنه في الزمن الذي يسمى في أوروبا بالعصور الوسطى فإنه لم يكن هناك في بلخ ولا في هراة لا تحريم للموسيقى ولا رجم للزاني المحصن. أي نعم كان هناك كتب للفقه بها فقرات عن رجم الزاني المحصن، لكن



تطبيقها العملي استحال بسبب سلسلة من الأحكام الأخرى في نفس الوقت. والفتاوى بتحريم الموسيقى قابلها عدد أكبر من الفتاوى التي أباحتها. وبهذا التعدد في المعنى - تلك القوانين غير الممكنة التنفيذ والآراء الفقهية المتعارضة بصورة لا حل لها - سارت الحياة عبر مئات السنين سيرا جيدا (والبعض لم يسعه أن يمنع نفسه من إبداء الملاحظة الساخرة بأن الأفغاني لم يحصل له أمر أفضل من «الرجوع إلى العصور الوسطى»). لم يعد التعامل المرن مع الأحكام في خضم المواجهات مع الحداثة أمرا محتملا، وبهذا لا يتبقى سوى طريقة عدم التسامح مع تعدد المعنى، أي الطريقة الغربية الحديثة التي تريد للأحكام غير المريحة أن تختفي، والطريقة الأصولية التي تريد أن تراها مطبقة. حتى وإن كان هذان الموقفان متعارضين، إلا أنهما شديدا القرب من بعضهما لأنه ينتج منهما موقف مضاد للتراث معاد للتعدد.

إن تاريخ القرآن وقبول بعض قراءات النص القرآني أو عدم قبولها يقدمان مثالا واضحا جدا على هذا النموذج لأن الموقف من تعدد بنية النص أمر مميز جدا لكثير من العصور والمواقف الإيديولوجية. لذلك لا بد من عرض تاريخ ترويض هذا التعارض في رؤية مؤلف كلاسيكي ذي نفوذ، وهي رؤية تقف في مواجهة المواقف الإصلاحية والسلفية الحديثة.

تاريخ النص القرآني لابن الجزري

يهتم علم قراءات القرآن بالبدائل المروية للنص القرآني. يأتي هذا العلم إلى جانب علم التجويد، أي تلاوة القرآن بصوت جمالي مسموع. إن القرآن قد أوحي به باعتباره نصا تجب تلاوته وتم



التعامل معه في تاريخ المسلمين باعتباره نصا للتلاوة(٧). ويُستخدم القرآن في سياق العبادة باعتباره نصا شفهيا، كما إن رواية النص تحدث حتى يومنا هذا شفاهة، حيث للنص المكتوب دوره لدعم للذاكرة فقط. وكثير من السمات الموسيقية لتلاوة النص القرآني كتبت بحيث يتيح هذا الفن حتى الآن علاقة مباشرة بين المعلم والتلميذ، لم يستبدل كلية أبدا بالاسطوانات المدمجة (سي دي) أو بشرائط الكاسيت. من يرد إذن أن يصبح قارئا محترفا للقرآن، يبحث اليوم مثل ما في القرون السابقة عن معلم يسمع منه إحدى القراءات ويتعلم على يديه التلاوة. والمعلم يعطي تلميذه إجازة بمواصلة رواية النص. بهذا تتواصل سلسلة الرواة التي تمتد إلى أحد قراء القرآن الأوائل الذين ماتوا في القرن الثاني الهجري - التاسع الميلادي. ولأن القراء الأوائل ينسبون الفضل في قراءتهم للرواية الشفهية التي تتصل في آخرها إلى النبي نفسه فإن التقليد الشفهي لا يضمن فقط مواصلة نقل سمات النص، التي لا يمكن نقلها خطيا نقلا دقيقا بل تكون رباطا روحيا بالنبي ومنه بكلام الله نفسه.

إن النصوص التي تعود إلى قراء القرآن الأوائل ليست بأي حال من الأحوال متطابقة، بل تختلف عن بعضها بعضا. وتكمن معظم الاختلافات في درجة التنغيم، أما عدد البدائل التي تتعلق بالحروف الساكنة أو المتحركة فإنها قليلة. يفهم من مصطلح «قراءة» وجمعه «قراءات» رواية واحدة للنص القرآني كله برواية أحد القراء الأوائل. ولأن هذه الرواية يرويها ذلك القارئ الأول إلى تلاميذه في روايات متعددة تختلف عن بعضها اختلافا يسيرا فإن الجيل التالي كله يؤخذ

---

(٧) قارن: Kermani, *Gott ist schön*، ص ١٧٢.



في الحسبان. فهناك «رواية حفص التي رواها عن عاصم»، بتعبير مختصر «حفص عن عاصم»، ويعنى بها رواية التلاوة القرآنية التي تعود لحفص بن سليمان الكوفي (توفي ١٨٠/ ٧٩٦) التي رواها بدوره عن عاصم بن أبي النجود (توفي ١٢٧/ ٧٤٥). في نفس الوقت يسمى الموضع الواحد الذي يختلف نصه في الروايات المختلفة أيضا قراءة. وهذه الكلمة تطابق الكلمة الألمانية Leseart، وتجاور القراءات المختلفة يمكن مقارنته في هذا الشأن بعملية التعليقات في إحدى المراجعات النقدية والتي تحتوي على بدائل للنص في الروايات المختلفة. وليس المختلف هو طريقة العرض وحدها بل الحالة الوجودية للبدائل التي سوف نراها.

في البحث حول القرآن في الغرب تكاد لا تستخدم سوى المراجع الخاصة بالقراءات في الإجابة على السؤال عن مدى روايتها لمادة علمية يمكن استخدامها لإعادة بناء النص القرآني «الأصلي». والباحثون الغربيون لم يعيروا التراث الشفهي وحده القليل من الاهتمام منطلقين في ذلك من فهم للنص مصبوغ بالتقليد اليوناني والمسيحي، بل تجاهلوا كذلك كلا فرعي علوم القرآن المرتبطين ارتباطا وثيقة ببنية القرآن الشفهية، وهما علم التجويد وكذلك علم القراءات. ويبدو كرماني معه الحق عندما يؤكد ما يلي: «إن العالِمية التي تنطلق من تصور مختلف لقيمة الكتابة عن التصور الغربي وتعتمد على السمة الشفهية والروحية لكتابها «المقدس» دون غيره، وتعتمد بالإضافة إلى ذلك على الرواية الشفهية لمعارفه، يجب بالضرورة أن يهملها البحث الغربي أو يعتبرها غير مناسبة»[٨]. نتيجة لذلك فإن

---

(٨) المرجع السابق، ص ١٨٢.



عرض القراءات في معظم الأبحاث الغربية عن القرآن في معظمها مستهينة، إن لم تكن خاطئة تماما. في الغالب نسمع أنه توجد سبع قراءات «قرآنية» والتي أكثرها انتشارا رواية حفص عن عاصم. أحيانا يذكر كذلك أن هناك ثلاث قراءات أخرى فوق السبع تعدّ قراءات جائزة، وأن بقية القراءات مرفوضة باعتبارها شاذة. إن هذا ليس خاطئا تماما، ويطابق بالتأكيد الحالة المعرفية عند معظم المسلمين المتعلمين. لكن نظرة أدق في كتب القراءات الكلاسيكية ستؤدي إلى صورة مختلفة جوهريا وسوف تبين على وجه الخصوص أن القراءات أكثر من قطعة من الفولكلور (تلك الزاوية التي يفضل العلم الحديث أن يضع فيها كل ما هو روحاني أو متعدد المعنى)، بل إنه في إطار علم القراءات قد نشأ تفكير عميق عن جوهر القرآن والذي صاغ فهم المسلمين للقرآن عبر قرون أكثر من الجدل الكلامي حول خلق القرآن. وإذا سُئل أحد الباحثين عن فهم القرآن، سواء كان من الغرب أو من العالم الإسلامي، فسوف يعتمد دائما دون تردد على علم الكلام دون غيره، رغم أن علم الكلام في الإسلام ليس له القيمة التي احتلها في الغرب، وبالرغم من أن قراء القرآن في كل الأوقات كانوا مفكرين، وكانوا يعتبرون من علماء الكلام في العالم الإسلامي. لهذا فقد غفل كل العلماء المعاصرين الذين يكتبون عن تفسير القرآن عن أن كتب علم القراءات قد طورت وجودية القرآن التي تختلف عنها لدى المتكلمين والتي تعتبر علامة أكثر بيانا وسمة أكثر وضوحا بالنسبة للحضارة الإسلامية، بعد أن تخلصت من الجدل حول مسألة خلق القرآن أو عدم خلق القرآن.

من بين الكتب التي تتحدث عن قراءات القرآن يتخذ كتاب «النشر في القراءات العشر» لابن الجزري الدمشقي (٧٥١-٨٣٣/



١٣٥٠-١٤٢٩) مكانة هامة. ورغم أنه توجد كثير من الكتب الأقدم حول هذا الموضوع إلا أن كتاب ابن الجزري لا يزال من غير الممكن أن يحتل مكانته أي كتاب آخر بسبب الاختيار الحاذق لمادته والوعي المنهجي الماهر لمؤلفه، خاصة وأن هذا الكتاب كان مؤثرا في علم القراءات عبر قرون طويلة، ويعتبر حتى الآن كتابا معياريا. ولذلك سيستخدم الكتاب هنا أساسا لعرض الموقف التقليدي حتى وإن كانت معظم الحقائق المعروضة هنا موجودة في العديد من الكتب الأخرى، الأقدم والأحدث[٩]. وليس هدف هذا الباب هو إعادة بناء الحقيقة التاريخية بل إعادة تركيب ممارسة حضارية، وهو في هذه الحالة خطاب علمي، موضوعه هو قراءات القرآن. لذلك لن نركز انتباهنا على الحقائق المنقولة بل على نوع العرض وعلى الأهمية التي يعطيها المؤلف للموضوعات المختلفة، وعلى المساحة التي تأخذها بعض النقاشات المختلفة وعلى التقييمات التي يقدمها المؤلف عن قصد أو عند دون قصد.

كان ابن الجزري يعرف كتب الأسبق منه حول هذا الموضوع أحسن من أي شخص آخر. وقد استخدم أكثر من ستين منها مصادراً له. إنه يفتخر بتعظيمه للتلاوة الشفهية فيما يخص القراءات القرآنية، وبأنه قد قرأها على قراء مرجعيين أجازهم قراء مرجعيون أسبق منهم. من خلال ذلك تنشأ السلسلة التي تمتد لتعود إلى كل مؤلف على حدة[١٠]. بذلك تتوازى ممارسة العلم مع استمرار التلقين الشفهي

---

(٩) قارن كذلك: Nöldke, *Geschichte des Qorāns*، الجزء الثالث، ص ١١٦-١١٨ حول ابن الجزري. كما يقدم أحمد علي الإمام في كتابه *Variant Readings* عرضا للفكرة التقليدية للقراءات من وجهة نظر أحد علماء القرآن بالعصر الحاضر.

(١٠) ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص ٥٨-٩٨.



المعتاد للنص القرآني بقراءاته المتعددة التي تربط القارئ بدورها بالنبي نفسه في سلسلة متصلة.

يقتبس ابن الجزري في بداية شرحه أحاديث عن أهمية قارئ القرآن («خيركم من تعلم القرآن وعلّمه»)، ليركز بذلك على المنهج الخاص في أهمية التلقين الشفهي[١١]. فالله - طبقا لذلك الرأي - قد ميز الأمة الإسلامية بأنه فرض عليها حفظ الكتاب الكريم[١٢]. بعد ذلك يلقي ابن الجزري في صفحات قليلة نظرة على تاريخ القرآن تتطابق مع الآراء الموجودة في الكتب الإسلامية الأخرى وفي جزء كبير من الدراسات الغربية، لكن بطريقته الخاصة. بهذا يؤكد ابن الجزري في البداية على التراث الشفهي الأساسي للنص القرآني. ويرى أنه كما نقل النبي النص شفهيا فإن الاعتماد في النقل والرواية يكون على أساس التراث الشفهي. يتخطى ابن الجزري الأقوال المنتشرة بصفة خاصة في المراجع الغربية التي تفيد بأن القرآن في بدايته كتب على عسب النخل، وعلى الرقاع، وعلى قطع الزجاج، وعلى عظام كتف الشياة والماعز[١٣]، ومعه الحق في ذلك، لأن مثل تلك التعليقات عن المقتطفات القصيرة لا يمكن أن تكون ذات فائدة للبنية النهائية للنص القرآني بأي حال[١٤]. وبدلا من ذلك كان هناك قائمة من معاصري النبي أولئك الذين حفظوا القرآن كاملا أو أجزاءً منه[١٥].

---

(١١) المرجع السابق، ص ٢.

(١٢) المرجع السابق، ص ٤.

(١٣) Nöldke, *Geschichte des Qorāns*، الجزء الثاني، ص ١٣ والتي تليها.

(١٤) كذلك أيضا: Bobzin, *Koran*، ص ١٠٠ والتي تليها؛ Watt, Welch, *Der Islam*، المجلد الأول، ص ١٧٦.

(١٥) ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص ٦.



قام الخليفة أبو بكر (حكم من ١١-١٢هـ/ ٦٣٢-٦٣٤ م) بإعطاء الأمر - طبقا للرؤية الإسلامية الراجحة والرؤية الغربية المحافظة - بعمل النسخة المكتوبة الكاملة الأولى للقرآن، وقد قام بها زيد بن ثابت، كاتب النبي. وتبدو هذه النسخة غير محفزة لتعدد المعنى، بل كانت بصفة خاصة «نسخة تأمينية» رأى أبو بكر نفسه مضطرا لها بعد أن لقي كثير من حفظة القرآن مصرعهم في حروب الردة بعد موت النبي. هذه النسخة القرآنية آلت بعد وفاة أبي بكر إلى عمر وبعدها إلى ابنته حفصة باعتبارها ملكية خاصة. كل ذلك يذكره ابن الجزري باختصار شديد، ودون أن يذكر اقتباسات من أية أحاديث. ويكمن عنده المعنى الوحيد لهذا الجمع الأول في أنه كان المصدر الأساسي للمراجعة الثانية التي تمت إبان حكم عثمان، ولأنه لا يوجد ما يشير إلى أن جمع أبي بكر للقرآن كان له تأثير عام آنذاك، فإن رأيه هذا غالبا صحيح(١٦).

تلك المراجعة إبان حكم عثمان الذي يؤرخه ابن الجزري بعام ٣٠هـ/ ٦٥٠-٦٥١م كان سببها أزمة أحدثها تعدد المعنى ذات شكل كلاسيكي. يروي ابن الجزري أن القائد الميداني حذيفة الذي غزا أرمينيا وأزربيجان ورأى، كما روي، أن «الناس يختلفون في القرآن، ويقول أحدهم للآخر، قراءتي أصح من قراءتك»(١٧). وقد هرع حذيفة إلى الخليفة عثمان خشية أن يختلف المسلمون ويتفرقوا مثل اليهود والنصارى من قبلهم، والذي اتخذ الإجراءات اللازمة بسرعة، فطلب من حذيفة أن يأتيه بالمصحف الذي كتبه زيد بن ثابت بتكليف من أبي بكر، وكلف أربعة من بينهم مجددا زيد بن ثابت، بنسخ نص

---

(١٦) بنفس المعنى أيضا Nöldke, *Geschichte des Qorāns*، الجزء الثاني، ص ١٩.

(١٧) ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص ٧.



هذا المصحف والاعتماد على لهجة قريش، القبيلة التي منها النبي، في حالة الشك. وقد أرسلت تلك النسخ إلى أقاليم البصرة والكوفة ودمشق ومكة وإلى اليمن وإقليم البحرين.

لم تفعل اللجنة التي كونها عثمان في الحقيقة أكثر من نسخ المصحف الذي جُمع بتكليف من أبي بكر، ومحو الفروق المحتملة في اللهجات[١٨]. عن طريق إرسال النسخ التي قامت بها اللجنة إلى الأقاليم التي تتمركز فيها قوات الدولة باعتبارها نموذجا تأكد أن عمل عثمان يُفهم باعتباره عملا لإزالة اللبس الذي نشأ بسبب أزمة في تعدد المعنى التي بدورها كادت أن تتنامى لتصبح تهديدا حقيقيا لوحدة الأمة الإسلامية الناشئة. بهذه الطريقة يعرض ابن الجزري الذي نتبعه عن كثب مبادرة عثمان. إلا أن اقتضابه في العرض لافت للنظر الذي ما كان ليزيد عن عرضه لجمع أبي بكر لولا ذكره لقائمة طويلة لتلك القراءة التي أرسلت للأقاليم الذين قرأوا القرآن اعتمادا على المصحف العثماني وكانوا ذوي أهمية لقراء القرآن باعتبارهم آخر أعضاء سلسلة الرواة الشفهيين الممتدين لهذه القائمة. على العكس من ذلك يتغاضى بن الجزري عن ذكر الروايات المخالفة قليلة الشهرة عن نشأة مصحف عثمان[١٩]، وكذلك أزمة تعدد المعنى التي أدت إلى مراجعة عثمان للقرآن، كان يمكن أن تُقْرَن بالأحاديث الموجودة للتوضيح بصورة أشمل. لقد تطور الأمر «حتى تقاتل الغلمان والمعلمون» كما ورد في حديث رواه السيوطي[٢٠]. ولأن عملية إزالة اللبس التي قام بها عثمان يعتبرها ابن الجزري مرحلة زمنية في تاريخ

---

(١٨) Nöldke, *Geschichte des Qorāns*، الجزء الثاني، ص ٦٢.

(١٩) قارن: المرجع السابق، ص ٥٠-٥٤.

(٢٠) حتى تقاتل الغلمان والمعلمون، السيوطي، إتقان، المجلد الثاني، ص ٢٨٠.



تلاوة القرآن - وفوق ذلك مرحلة، كما سنرى، غير مزيلة لتعدد المعنى بأي حال، فإن مثل تلك الأخبار ما كان لها أن تقدم إسهاما علميا.

تاريخ سلفي

في هذا الموضع لا بد من إيقاف الحديث عن تاريخ ابن الجزري ومقارنته بتصور أحد المؤلفين المحدثين، وهو كتاب للعالم السعودي ابن عثيمين (١٣٤٧-١٤٢١/ ١٩٢٩-٢٠٠١)، الذي كان أحد أشهر ممثلي الفكر الوهابي السلفي. هذا العالم ألَّفَ لتلامذته مقدمة قصيرة في علوم القرآن بعنوان «أصول في التفسير». والكتاب ليس موجودا في صورة مطبوعة فقط، بل يمكن قراءته كذلك في العديد من مواقع الإنترنت[٢١].

يخصص باب من أبواب الكتاب لموضوع كتابة القرآن وجمعه. وهو يحكي القصة نفسها التي سمعناها عند ابن الجزري، ويعتمد على نفس المراجع ويحتاج لذلك بالمقارنة مساحة كبيرة مثل ابن الجزري. إلا أن القصة لم تعد نفس القصة.

بينما يبدو ابن الجزري غير مهتم تماما بكتابات القرآن الأولى لبعض المواضع يعطي ابن عثيمين قيمة أكبر للكتابة، عندما يقول أنه في عصر النبي «كان الاعتماد على الحفظ أكثر من الاعتماد على الكتابة»[٢٢]. في هذا الموضع يذكر ابن عثيمين الكتابة على عسب النخل، وعلى الجلد، وعلى العظم .. إلخ، التي يعتبرها ابن

---

(٢١) مواقع: www.al-eman.com, www.ibnothaimeen.com, www.tafsir.org، فصل «كتابة القرآن وجمعه» تحتوي على خمس صفحات تقريبا. ولأن توزيع النص يخضع لنسخة الطباعة فلن أذكر رقم الصفحة.

(٢٢) ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص ٦.



الجزري غير ذات أهمية. يتعرض ابن عثيمين لجمع أبي بكر بتفصيل أكثر من ابن الجزري حتى وإن لم يكن يقدم من ناحية المضمون ما هو أكثر. ومن المثير للعجب هنا هو إعادة ذكر عسب النخل مرة أخرى. وهناك حديث على أساسه يثني فيه علي (بن أبي طالب) على فضل أبي بكر في كتابة للقرآن ربما يستشهد به لأغراض مختلفة. لكنه من المؤكد أنه يحاول بصورة واضحة أن يؤكد على كتابة القرآن المبكرة (ولا يلاحظ أن حكاية عسب النخل ليست بالضرورة مناسبة لتأكيد الثقة في رواية النص القرآني) ولإظهار إنجاز أبي بكر. وسواء كان ابن عثيمين يريد أن يواجه الشك الغربي في صحة نص القرآن أو سواء دون أن يقصد قد اتخذ الاعتقاد الذي بموجبه (في الظروف العربية القديمة كذلك) تعد الكتابة أوثق من النقل الشفهي، ويمكنها لذلك أن تؤكد المصداقية بصورة أفضل، على كل حال إنه يحاول بصورة عامة أن يبرز أهمية التدوين الكتابي للقرآن الذي تم في وقت مبكر. أما ابن الجزري الذي لا يشاركه هذا الرأي في الكتابة يبدو في مقابل ذلك شخصية بعد حداثية.

ثم يأتي ابن عثيمين إلى عمل عثمان الهادف إلى توحيد المصحف، والذي يتيح له في الأساس مساحة أكبر من ابن الجزري والذي يعرضه من زاوية أخرى تماما. لنتغاضى أولا عن أن ابن عثيمين ينقل القصة دون ذكر كلمة «تقريبا» إلى عام ٢٥هـ/ ٦٤٥-٦٤٦م نقلا نهائيا وبذلك تكون القصة حدثت أبكر مما يذكره ابن الجزري ومعظم المصادر الإسلامية بخمسة أعوام[٢٣]. من اللافت

(٢٣) قارن أيضا Nöldke, *Geschichte des Qorāns*، الجزء الثاني، ص ٤٩؛ وكذلك: الإمام *Variant Readings* ، ص ٣٥٤، حيث ذكر عام ٣٠ بعد الهجرة باعتباره تاريخا محتملا.



للنظر بصفة خاصة أن اختلاف الآراء التي كانت سببا لمصحف عثمان رجعت كلها للشكل الكتابي دون غيره. فبينما يتحدث ابن الجزري بصورة مبهمة عن النزاع حول القراءة الصحيحة يدرك ابن عثيمين أن «سببه اختلاف الناس في القراءة بحسب اختلاف الصحف التي في أيدي الصحابة. فأمر عثمان أن تجمع هذه الصحف في مصحف واحد». وكما في الحديث الذي رواه ابن عثيمين فإن الصحف التي أمر عثمان «بجمعها» ليست نصوصاً مختلفة للقرآن في أيدي العديد من الصحابة، بل هي فقط أوراق المصحف الموجودة عند حفصة وأعيدت إليها بعد عمل نسخة منها. يثير عرض ابن عثيمين من ناحيتين تقليدا ثابتا في مقابل انطباع خاطئ، حيث يعطى أولا للكتابة مكانة مبالغ فيها. في الكتابة العربية هناك مجموعة من الحروف لا يفرق بينها سوى بالنقط، وتلك النقط الفارقة لم تكن مستخدمة آنذاك. وبدون هذه النقط وبدون التشكيل للمتحركات القصيرة فإن الكتابة العربية تتيح بذلك عدة قراءات، مما يجعل إنهاء الصراع حول النص «الصحيح» من خلال الكتابة وحدها دون نص شفهي موازي (أو على الأحرى أساسي) أمرا غير ممكن. إن النص المكتوب يعتبر دعما للذاكرة ويمنع دخول الفقرات التفسيرية واستبدال الكلمات غير المعروفة بكلمات معروفة، والحذف وتغيير الموضع، ويثبت ترتيب النص بكامله. بيد أن النص الدقيق لا يمكن الوصول إليه وصولا مؤكدا تاما لو أن النص الشفهي غير معروف. لكن التراث الشفهي لا يلعب أي دور عند ابن عثيمين، بل على العكس من ذلك تعود النصوص المختلفة للكتابات المختلفة في مصاحف الصحابة الذي ذكر بعضهم في الصفحة السابقة لذلك بصفتهم من حفظة القرآن الراوين له رواية شفهية.



تشويه آخر للصورة التقليدية يبدو من خلال إعطاء ابن عثيمين للانطباع كما لو أن المصحف العثماني قد جعل من نصوص كثيرة مختلفة نصا واحدا متوافقا. لكن عند ابن الجزري وعند معظم المصادر الأقدم لا يبدو عمل عثمان سوى إصدار منقح لمصحف أبي بكر. إلى جانب هذا الإصدار كان هناك بعض الإصدارات القليلة منها مصحف أبي (ابن كعب) ومصحف ابن مسعود التي كانت من المصاحف الموثوق فيها. وهذه المصاحف كانت تختلف عن بعضها في ترتيب السور وفي سلسلة من البدائل النصية. وقد روي ترتيب السور في هذه المصاحف وكذلك روي الكثير من البدائل اللغوية بهذه المصاحف في كتب القراءات[٢٤]. ويبدو بقاء مصحف عثمان خاصة في ترك مساحة لمصحف واحد واحد فقط، راجعه زيد بن ثابت، كاتب الوحي، من بين ثلاثة أو أكثر قليلا من المصاحف المتنافسة (التي ارتبطت بالتأكيد كذلك بتراث شفهي) محتلا لمكانة فريدة.

يريد ابن عثيمين أن يجعل توحيد عثمان للمصحف مهما بقدر الإمكان ولذلك يخصص له نص الباب تقريبا. ومن بين ما يذكر ابن عثيمين فإنه يروي حديثا يذكر فيه أن عليا قد أجاز فعل عثمان - وهو حديث ذو اتجاه مؤيد لأهل السنة غالبا. بعد ذلك يأتي حديث عند ابن عثيمين يروي فيه أحد الشهود عن حرق ما خالف مصاحف عثمان، لتثبيت النص الواحد[٢٥]: «وقال مصعب بن سعد: أدركت الناس متوافرين حين حرق عثمان المصاحف فأعجبهم ذلك، أو

(٢٤) قارن: Nöldke, *Geschichte des Qorāns*، الجزء الثاني، ص ٢٧-٤٩، جزء ٣، ص ٥٧-٩٧؛ وكذلك: الإمام *Variant Readings* ، ص ٧٩-٨٦.

(٢٥) قارن: Nöldke, *Geschichte des Qorāns*، الجزء الثاني، ص ١١٥-١١٩.



قال: لم ينكر ذلك منهم أحد، وهو من حسنات أمير المؤمنين عثمان التي وافقه المسلمون عليها»[٢٦]. ينهي ابن عثيمين هذا الباب من كتابه بثناء بالغ لفعل عثمان الذي بتوحيده نص القرآن «حيث حصلت به المصلحة العظمى للمسلمين من اجتماع الأمة، واتفاق الكلمة، وحلول الألفة، واندفعت به مفسدة كبرى من تفرق الأمة، واختلاف الكلمة، وفشو البغضاء، والعداوة. وقد بقي على ما كان عليه حتى الآن متفقا عليه بين المسلمين متواترا بينهم، يتلقاه الصغير من الكبير، لم تعبث به أيدي المفسدين، ولم تطمسه أهواء الزائغين، فلله الحمد رب السماوات ورب الأرض رب العالمين»[٢٧].

يا لها من حكايات مختلفة يمكن حبكها في نفس المرجع ذاته. فمن ناحية نجد تصور ابن الجزري الكامن في تراث فرعه العلمي، مرويا رواية شفهية وكذلك كتابية من قبل أساتذة هذا العلم ومدروس من قبل المؤلف مرة أخرى بعمق. وإذا لم نرغب في رفض الرواية الإسلامية عن نشأة النص القرآني من الأساس فسيكون علينا أن نقر أن رأي ابن الجزري يتحدث عن الرواية التي تبدو فيها العلاقة بين النص القرآني المروي شفهيا والنص القرآني المروي كتابيا أكثر معقولية. بيد أنه في البحث الغربي وانطلاقا من فهم النص بالطريقة الغربية قد استُدْعِيت تلك الروايات العديدة التي تحدثت عن التدوينات الكتابية المبكرة للنص القرآني بينما تاريخ النص الذي يقدمه قراء القرآن لم يلتفت إليه إلا قليلا. إنه من الواضح أن كلاهما مقبول عند ابن عثيمين الذي يأتي تراث التدوين لديه في بؤرة الاهتمام منذ البداية. ومن الأكثر وضوحا فوق ذلك هو الأهمية

---

(٢٦) ابن عثيمين، أصول في التفسير، ص ٢٦ والتي تليها.

(٢٧) المرجع السابق.



المتفاوتة التي يعطيها كلا المؤلفين لمصحف عثمان. فعند ابن عثيمين لم يأمر عثمان بمراجعة النص القرآني الموجود فقط وتمييزه عن بقية المصاحف، بل هو أول من أمر كذلك بجمع مصحف موحد. هذا التوحيد يبدو في تصور الفقيه السعودي أنه عمل سياسي أسس لوحدة المسلمين كافة وعلى مر العصور. إنه مصحف واحد يؤسس وحدة لكل المسلمين تواجه (أو يواجه نصها) كل طعن يقوم به الأعداء. وفي زمن يبدو العالم الإسلامي فيه أكثر تفرقا من أي وقت مضى وقد أصبح مثل كرة تتقاذفها المصالح المختلفة يبشر ممثل عقيدة التوحيد الوهابية التي تُكِفِّر فيها تيارات إسلامية تيارات أخرى باعتبارها غير مؤمنة (مثل الشيعة)، في تصوره عن جمع القرآن أنه رسالة سياسية واضحة «للتوحيد» - أيا ما كانت. بهذا يردُّ ابن عثيمين في كتابه عن التفسير على الخطابات الغربية والحديثة ردا صريحا، وهو ما يتضح في اختيار العناصر التي تعتبر لديه محددة تحديدا جوهريا، بيد أنها هي نفسها تتكامل أيما تكامل مع الفهم الغربي الحديث للنص - على الأقل عند الملاحظة السطحية. هكذا فإن للثناء على الله، الذي ينتهي به الباب والذي كان ليبدو عند ابن الجزري أمرا غريبا في هذا الموضع، تعميقا لإيديولوجية أكثر منه مواصلة لتقليد ديني.

سوف يتبين التناقض أكثر بين الرؤية الكلاسيكية لابن الجزري والحديثة لابن عثيمين إذا ما بحثنا النصوص التي تركوها. فابن الجزري يتخطى ما يراه مهملا في عرضه القصير لتاريخ النص القرآني وما لا يهمه بصفة خاصة، مثل الإجراءات الإدارية لتفعيل مصحف عثمان. وبعرضه المقتضب لتاريخ النص يعطي ابن عثيمين على العكس من ذلك انطباعا غير صحيح عن حالة النص القرآني بعد صدور مصحف عثمان.



لا يذكر المؤلف السعودي بكلمة واحدة أن مصحف عثمان لم يحتوِ سوى على «الرسم» أي على النص القرآني المحتوي على حروف ساكنة. فلم تكن تستخدم النقط الفارقة التي كانت وظيفتها التفريق بين الحروف الساكنة المتساوية في الرسم. فقد كانت الحروف الساكنة مثل الباء والتاء والثاء والنون والياء تكتب سواء في بداية الكلمة أو في وسطها بسن (ـ). لكن في الكتابة المنقوطة تختلف عن بعضها بالنقط التي تكتب تحت رمز الحرف أو فوقه (بـ تـ ثـ نـ يـ). وهذه النقط غير موجودة في الرسم العثماني، مثلها مثل رموز المتحركات القصيرة الفتحة والضمة والكسرة، وكذلك تشديد الحرف الساكن. ولذلك تسمح الكتابة المجردة في كثير من المواضع بعدد كبير من إمكانيات القراءة. وحدها الرواية الشفهية هي ما تكسو عظم الرسم العثماني باللحم، والذي يمكن أن يستقر فقط عن طريق الرواية الشفهية. إن وحدة الرسم إذن لا تؤدي إلى وحدة النص القرآني لفترة طويلة. وكان من الممكن وجود وحدة نصية لو أن الرواية الشفهية كانت واحدة، لكن هذه لم تكن كذلك. هذه القصة يسكت عنها ابن عثيمين، فعنده تنتهي قصة النص القرآني عند مصحف عثمان، لكنه بها يبدأ عند ابن الجزري الجزء المثير في تاريخ النص القرآني. إن شغف ابن عثيمين بالوحدة تمادى ليكبت نقطة مركزية في عقيدة القرآن الإسلامية. وعند مناقشة الموضوع ما كان بإمكان ابن عثيمين أن ينكر وجود العديد من قراءات القرآن الجائزة. صمته عن هذه الحقيقة في مقدمته في علوم القرآن يعد مثالا جيدا بأن محاولة السلفيين الوصول خلف التاريخ إلى الجذور الحقيقية «للسلف الصالح» (الذين منهم أقدم رواة القراءات القرآنية) لا يؤدي إلا التراث «الحقيقي» بل إلى إيديولوجية تحاول أن تظهر



متوافقة مع طرق التفكير الغربية الحديثة وتؤدي من خلال ذلك إلى التخلي عن التراث الشخصي.

تعدد القراءات الذي لا يتوقف

يصمت ابن عثيمين عن وجود قراءات مختلفة للقرآن، لكنه يؤكد على الإنجاز التوحيدي لعثمان باعتباره عملا نهائيا، وهو ما ليس حقيقيا لأن المصحف العثماني لا يُقرأ بأي حال من الأحوال بقراءة واحدة. وهذه الحقيقة ثابتة في كل كتب علوم القرآن الحديثة بالتفصيل تقريبا، الإسلامية منها وغير الإسلامية. لكن هناك نقطة مفصلية ذكرها ابن الجزري ولم أجدها في أي من الكتب الحديثة عن تاريخ القرآن وقراءات القرآن، وهي رأيه أن المصحف الذي أمر به عثمان يتجنب تعدد المعنى وكذلك في نفس الوقت يخلق مساحة جديدة لتعدد المعنى.

إذا قرأنا كتاب «النشر في القراءات العشر» لابن الجزري قراءة مدققة، فلا بد أن يثور لدينا الشك بأن المصحف العثماني في هذا الكتاب ليس بأي حال من الأحوال عملا هدفه الخالص هو إزالة تعدد المعنى. أي نعم يعتبر المصحف العثماني عند ابن الجزري عملا توحيديا كان سببه أزمة في تعدد المعنى، إلا أن إزالة تعدد المعنى هذه تحدث من خلال وضع أكثر من معنى. واحتمالية أكثر من معنى كانت عند ابن الجزري مهمة جدا لدرجة أنه يتحدث عنها مرتين بالتفصيل(٢٨). ولفهم تفسيراته فلا بد من تكرار القول أن المصحف العثماني لم يعطِ سوى رسم النص الذي يتيح صورة متعددة

(٢٨) ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص ٧ والتي تليها، وص ٣٣.



للنص ولا يمكن قراءته قراءة سليمة إلا إذا كان القارئ يعرف النص سلفا. وكان من الممكن الوصول إلى دقة أكثر بكل تأكيد، وذلك لأن الرموز المميزة بالنقط كانت موجودة سلفا في عصر ما قبل الإسلام وتوجد كذلك في نص عربي على بردية عربية يونانية من عام ٢٢هـ/ ٦٤٣م والتي تعدُّ بدورها أقدم من المصحف العثماني[٢٩]. كان من الممكن إذن تحديد النص القرآني وتوحيده بدقة أكبر مما حدث. وطبقا لرأي ابن الجزري فإن هذا التغاضي عن التدقيق أكثر حدث عن قصد تام. أي نعم قد وضع الرسم العثماني على أساس العرضة الشفهية الأخيرة التي رواها النبي في العام الأخير من حياته، إلا أن النص لم يُنقط أو يُشكل عن قصد، بل على العكس: «إن تلك المصاحف التي أمر بها عثمان قد إزيلت منها النقط والتشكيل لتسمح بكل قراءة رويت بلا اعتراضات وتعود طريقة تلاوتها للنبي - وقد اعتمد في الأساس على الحفظ (الرواية الشفهية)، وليس على الكتابة المجردة والتي تنتمي إلى السبعة أحرف التي أشار إليها النبي في حديثه 'نزل القرآن على سبعة أحرف'»[٣٠]. من الصعب تفسير ما يقصد بكلمة «حرف» وجمعها «أحرف» بمعنى «حافة، طرف»، وقد حفز ذلك المفسرين إلى عشرات الاقتراحات التي يتحدث عنها ابن الجزري لاحقا. في هذه المواضع يؤدي الحديث المروي بسند جيد عن النبي فيما يخص «السبعة أحرف» دورا باعتباره تبريرا لتعدد شكل النص القرآني. ولأن النبي في العرضة الأخيرة بالضرورة لا يمكن أن

---

(٢٩) Gruendler, *Arabic Scripts*، ص ٢٢.

(٣٠) ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص ٧ (وجردت هذه المصاحف جميعا من النقط والشكل . . .) نفس الفرضية يقول بها بالمناسبة ابن تيمية كذلك، قارن: إمام *Variant Readings*، ص ٦٧، ١١٧.



يكون قد قرأ سوى رواية واحدة منها، لكنه تم تداول روايات مختلفة تعود إليه، فكان لا بد من حذف النقط والتشكيل «ليحتمله ما لم يكن في العرضة الأخيرة مما صح عن النبي، وإنما أخلوا المصاحف من النقط والشكل لتكون دلالة الخط الواحد على كلا اللفظين المنقولين المسموعين المتلوين شبيهة بدلالة اللفظ الواحد على كلا المعنيين المعقولين المفهومين»(٣١).

في مثل تلك الصياغات يتضح أن تعددية النص القرآني لم يعتبرها العلماء الكلاسيكيون بأي حال من الأحوال حلا ضروريا، بل باعتبارها إلى حد ما محطة بينية على طريق النص الموحد الذي لم يعد أحد يتجرأ عليه بسبب الظروف المعاكسة. كثير من العلماء المحدثين يرجع تعدد القراءات إلى خلل في الكتابة(٣٢). لكنهم يتغاضون عندئذ عن أن هناك نصوصا مروية بأنظمة كتابية أكثر كمالا عبر فترة طويلة من الزمن تتيح في المتوسط بدائل أكثر من القرآن، كما يبين الكلاسيكيون اليونانيون اللاتينيون والألمان من الألمانية الوسيطة وغيرهم بما فيه الكفاية. في مقابل ذلك فإن شعر ما قبل الإسلام مثال على أدب تم تناقله عبر فترة زمنية طويلة شفهيا كلية أو في معظمه، ووصل إلى التراث الكتابي بصورة موثوق فيها حيث تحقق له ثراء لغويا من خلال البدائل الجديدة. لا يرى ابن الجزري علاقة بين الخلل في كتابة الرسم وبين وجود البدائل النصية، رغم أنه يدرك الحقيقة أن الرواية الشفهية يمكن أن تولد بدائل وأخطاء. لذلك لا بد من وجود علم القراءات لأنه على مر الأجيال التي على مدارها يروي القرآن قراء مقتدرون وآخرون غير مقتدرين تتسلل الأخطاء

---

(٣١) ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص ٣٣.

(٣٢) قارن مثلا: Bobzin, *Koran*، ص ١٠٤.



وتنشأ البدائل باستمرار. وواجب علماء القراءات هو تفريق القراءات الجيدة عن القراءات السيئة[٣٣]. لكن هذا لا ينطبق على الأجيال الأولى. وليس هناك مجال للأسف باعتبار العرضة الأخيرة[٣٤] في العام الأخير من حياة النبي فرصة فائتة لم تؤدِّ إلى تثبيت نص خال من البدائل. كما أن عملية النسخ التي بناء عليها تؤدي الآيات الموحى بها لاحقا إلى عدم الالتفات إلى أحاديث النبي وأفعاله السابقة عليها أو اللاحقة لها إذا لم تتوافق مع الآيات بأي صورة - وتلك الوسيلة الراديكالية نسبيا لتجنب التناقضات لم تطبق في قراءة القرآن[٣٥]. إن العرضة الأخيرة تقنن محتوى وترتيب القرآن - وهذه كذلك على حساب الروايات الأسبق منها - لكنها لا تنسخ القراءات المختلفة المتداولة التي سبقتها. لذلك لا بد من بقاء المصحف المعياري بلا نقط ليستطيع الاحتفاظ بتعدد القراءات التي رواها أصحاب النبي.

سوف يعبر أي مراقب متشبع بالحداثة الغربية عن شكه قائلاً أن نظرية القراءات القرآنية لا تخدم سوي التبرير بتعدد الرواية التي لا يمكن الرجوع عنها وأنها في الأساس محاولة لإخفاء «حادث سير». ويرد على هذا بأن أكبر اختلاف في القراءات عن بعضها بعضاً يحدث على المستوي الصوتي، أي في الإقلاب والتشكيل والتفخيم والترقيق والوقف . . إلخ، التي من خلالها تتخذ القراءات المختلفة كل على حدة شخصيتها الخاصة بوضوح والتي تعود بدورها إلى الماضي البعيد. ولكن أياً ما كانت الحقيقية النهائية خلف وجود هذه

---

(٣٣) ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص ٩.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٨.

(٣٥) قارن: المرجع السابق، ص ٣٢.



القراءة أو تلك فسيبقي على وجة الخصوص فرق مهم وغير ممكن تجاوزه بين كلا المبحثين: يعلم المراقب الحديث أنه لابد من وجود نص موحد دون غيره، وهذا النص حدث به خلل من خلال الرواية ويمكن استعادته باستخدام الأسلوب التاريخي النقدي إلى درجة معينة، أما العالم الإسلامي التقليدي فإنه يعلم أن الوضوح التام شئ مناقض للطبيعة الإنسانية وسيقبل شاكراً تلك المنحة الإلهية بوجود نص قرآني متعدد تأتي حدوده الدقيقة مفتوحة، والذي سيصبح بالنسبة لذلك العالم التقليدي من هذه المنظور واجباً واختباراً. لهذا السبب فإن كتاب ابن الجزري مغمور بالسعادة بتعددية النص القرآني وبالفخر بالعلم الذي ظهر للعناية به وترويضه. لذلك يخلو كتابه من النغمة التبريرية الموجودة لدي ابن عثيمين وليَّه الخجول للحقائق التاريخية. في فترة بينية كان هناك استهانة بالتعدد. فمن المحتمل أنه لم يُحتفَ بالتعدد بحماسة كما حدث في عصر المماليك، وهو عصر ابن الجزري - للأسف لا توجد أبحاث عن عصر العثمانيين حسبما أعلم. ويتضح هذا في موقفه مما يسمي «الأحرف السبعة» حيث ينطلق مما يعتبره التقليديون المعاصرون تعدداً ثابتاً (ويعتبر شوكة في أعين السلفيين المعاصرين والليبراليين).

فى أحد الكتب الغربية تم عرض تصور القراءات كما يسود في الإسلام التقليدي في أيامنا هذه كما يلي:

التراث الإسلامي المعاصر أقر تلك القراءات السبع باعتبارها (جائزة). ويكمن في ذلك سمة مميزة للإسلام بشكل عام، وهي قدرته العجيبة جداً على قبول مبدأ التعددية لكنه في نفس الوقت محدود بحيث لا ينشأ من خلال ذلك نزعات للانقسام. بيد أنه تبقي الحقيقة الجديرة بالملاحظة للتأكيد عليها أن نص الكتاب



المنزل من الله لم يكتب واضحاً بأي حال من الأحوال بل يسمح في إطار محدد بدقة ببدائل في القراءة وبالتالي ببدائل في التفسير[٣٦].

إن هذه الحقيقة جديرة بالذكر خاصة إذا ما ربط الإسلام بالصور النمطية المتداولة في يومنا هذا. فبالنسبة لابن الجزري كان وجود البدائل أمرا بديهيا ليس بأي حال من الأحوال في إطار محدد «بدقة» بل فقط في إطار «متقارب»، كما كان حصر القراءات بكونها سبعاً يثير حفيظته. إن فكرة الإقرار بسبع قراءات جائزة من بين القراءات الكثيرة تعود إلى العالم البغدادي ابن مجاهد (٢٤٥-٣٢٤/ ٨٥٩-٩٣٦) الذي ألف أول كتاب مقارن عن قراءة القرآن والذي حاول من خلاله تقنين تلك القراءات السبع المشهورات. وصلت الآمال في توحيد النص القرآني ذروتها المؤقتة بمحاولة ابن مجاهد. يبدو ذلك الطموح إلى توحيد أكبر لدي المؤلفين المحدثين مفهوماً فقط لوضع أهداف لابن مجاهد تبدو مفهومة من وجهة النظر الحديثة وليس من عصر ابن مجاهد وثقافته - ولهذا السبب بالذات فإن الغواية كبيرة. هكذا يكتب على سبيل المثال أ. ت. ويلش A. T. Welch في موسوعة الإسلام ما يلي: «كان هدفه هو الحد من عدد القراءات المعترف بها بإجازة تلك القراءات التي يوجد لها نص قرآني موحد نسبياً ومواجهة محاولة بعض العلماء لتفعيل التوحيد المطلق (وهو ما اعتبره مستحيلاً) وإضعاف التنافس بين العلماء الذي يزعم كل واحد منهم أنه لديه القراءة الوحيدة الصحيحة، إن لم يكن إنهاء تلك المنافسة»[٣٧].

---

(٣٦) Bobzin, *der Koran*، ص ١٠٤.

(٣٧) Welch, *al-Kur'ān*، في EI^2، المجلد الخامس، ص ٤٠٨b.



وبينما تعد كلا الجملتين في البداية وصفاً لما فعله ابن مجاهد، تعود كلا النقطتين الأخيرتين إلى تصور ويلش الذي يطبق الموقف الذي يعتبره معظمنا الآن موقفاً عادياً على شئ تاريخي دون تدقيق، فينطلق من أن وجود روايات متعددة سوف يجعل بالضرورة النداء بالتوحيد نبرته أعلي وأن مختلف العلماء الذين لديهم روايات مختلفة سوف يزعمون بالضرورة بأن لدى كل منهم الرواية الوحيدة الصحيحة. في المراجع العربية التي تناولت موضوع «السبعة أحرف» ليس هناك أي أثر للحديث عن ذلك النداء بالتوحيد المطلق أو بزعم أحد العلماء بأن قراءته هي الوحيدة الصحيحة[٣٨]. تعتبر تصورات أ.ت. ويلش مثال نموذجي للتعميمات الخاطئة في طريقة تفكيرنا الحالية التي يصعب عدم اعتبارها عالمية. وهكذا لا يتم التفكير في أن أحد قراء القرآن لا يمكنه أن يدعم صحة روايته إلا من خلال اتصال سلسلة الرواة وعدالتهم. ويُطبق هذا المعيار لتقييم الرواية الخاصة فقط وليس للتقليل من شأن الروايات الأخرى الجائزة. لهذا السبب يبدو الافتراض بأن كل عالم كان يدعي أن لديه الرواية الصحيحة افتراضاً غير معقول. بالإضافة إلى ذلك لن يُصدق عدم وجود رغبة قوية لدى الناس في وجود رواية وحيدة. كذلك سوف يعتبر رأي أحد علماء الإسلام التقليديين رأياً سيئاً إذا ما افترض أنه كان فخوراً بامتلاك الرواية الوحيدة الصحيحة. أكثر من ذلك يجوز افتراض أن معرفة قراءة مهملة لا يعرفها القراء الآخرون تعد فخراً لقارئها مثلما يفتخر علماء الفقه بآرائهم الخاصة التي يختلفون فيها عن علماء مذهبهم الآخرين.

---

(٣٨) كذلك أيضا: Melchert, *Ibn Mujahid*، ص ١٨.



هكذا يصبح من المفهوم أن الحاجة إلى استيعاب أقوى وكذلك إلى توحيد أكبر لم تنشأ بسبب زعم كثير من العلماء أن عندهم القراءة الوحيدة الصحيحة، بل لأن كثير من العلماء قد زعموا أن لديهم قراءة صحيحة «أخرى». إن فيضان التعدد في المعني الذي نشأ لم يتطرق إلى السؤال عن الرواية الصحيحة، بل واجه علم قراءات القرآن بتعقيد لم يعد يمكن التغلب عليه. بهذا المعنى يوضح كذلك ميلشرت Melchert الشهادات العربية التي تتحدث عن ضرورة إنهاء ازدياد قراءات القرآن وتسهيل صعوبة علوم القرآن من خلال ذلك(٣٩). يشير تصور ابن الجزري إلى نفس الاتجاه. في البداية يعارض كل أولئك الذين يريدون تثبيت قانون القراءات على سبع ابن مجاهد. وفي هذا السياق استطاع أن يعتمد على تراث واسع، لأن حصر القراءات في سبع بالضبط لم يلق في أي وقت من الأوقات قبولاً عاماً(٤٠). إن المساواة الخاطئة بين الأحرف السبعة وبين القراءات السبع المختارة لدى ابن مجاهد «وهو شيء يظنه جهلة من العوام لا غير»(٤١) قد كان لها طبقاً لرأيه شعبية أكبر. وعدد القراءات التي أوحي بها القرآن والتي تتفق في مجموعها مع الأحرف السبعة هى على العكس من ذلك أكبر بل إنها كبيرة لا تنضب: «إن القراءات المشهورة اليوم عن السبعة والعشرة والثلاثة عشر بالنسبة إلى ما كان مشهورا في الأعصار الأول قِل من كثر، ونزر من بحر»(٤٢). والعدد الأكبر من الرواة من

---

(٣٩) قارن: المرجع السابق.

(٤٠) المرجع السابق ص ١٩، وكذلك: الإمام *Variant Readings*، ص ١٢٨-١٣١.

(٤١) ابن الجزري، المنجد، ص ١٨١.

(٤٢) ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص ٣٣.



جيل إلى جيل وقدرتهم المختلفة والإهمال المتسلل قد احتاجوا في النهاية إالي اختبار أدق للمروي وتفريق الخطأ من الصحيح. كان أول من جمع قراءات القرآن في كتاب هو ابن قتيبة (توفي ٢٧٦/ ٨٨٩) وقد أخذ بعين الاعتبار إلى جانب السبع خمسا وعشرين قراءة أخرى[٤٣]. كما ألف آخرون كتباً عن عشرين قراءة أو أكثر. وحتى أبو القاسم الهذالي المتوفى عام ٤٦٥/ ١٠٧٢ قد جمع في رحلاته في العالم الإسلامي عن ٣٦٥ من الشيوخ خمسين قراءة في ١٤٥٩ رواية[٤٤]. بعد مائة وخمسين عاماً استطاع ابو القاسم عيسى بن عبد العزيز الإسكندري (توفي ٦٢٩/ ١٢٣١) أن يجمع قراءات متعددة من سبعة آلاف رواية[٤٥].

عمليات الجمع هذه التي تظهر فيها الروايات المشهود بعدالتها إلى جانب الروايات المشكوك فيها تؤيد فرضية ميلشرت أن الطموح بتبسيط علوم القرآن كان هو الدافع وراء الحد من التعقيد لدى ابن مجاهد. إن حصرها بسبع قراءات يسمح من ناحية بإعطاء قارئ القرآن أو سامعيه قراءة ذات مرجعية كبيرة ومواصلة العناية بالتقليد الجمعي السائد حتى ذلك الحين - حتى وإن كان بصورة محدودة. واختيار السبعة أحرف كان لابد أن يصطدم بالطبع ببعض التحفظات، ففي وقت مبكر أضيفت إليها ثلاثة قراءات أخرى ولا يتردد ابن الجزري في اعتبار تحديد القراءات في العدد سبعة علامة على الجهل

(٤٣) ابن الجزري ليس واثقا تماما، والحديث بالضرورة عنا عن كتاب اختفى أثره لابن قتيبة.

(٤٤) ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص ٣٥؛ قارن أيضا: الذهبي، تاريخ الإسلام، المجلد الثلاثون، ص ٥١٣ والتي تليها.

(٤٥) ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص ٣٥.



والكسل العقلي. فيكتب أن كثيراً من الناس درسوا التيسير (وهو كتاب عن القراءات السبعة للداني، توفي ٤٤٤/ ١٠٥٣) والشاطبية (وهي قصيدة تعليمية للشاطبي ٥٣٨-٥٩٠/ ١١٤٤-١١٩٤، ألفت على أساس كتاب التيسير)، ويعتقدون أنهم يعرفون بذلك القراءات الجائزة: «وكثير منهم يطلق على ما لم يكن من هذه السبعة شاذاً وربما كان كثير مما لم يكن في الشاطبية والتيسير وعن غير هؤلاء السبعة أصح من كثير مما فيهما»[٤٦].

إذا كان ابن الجزري يعارض بشدة حصر القراءات في سبع ويشحذ همة في إثبات أن «الثلاثة بعد السبعة» على قدم المساواة على الأقل بتلك السبعة فإن ذلك لا يعني بأنه كان يريد وضع قاعدة بتوسيع عدد القراءات من سبع إلى عشر. على الأحرى يظل الحصر في العدد عشرة بالنسبة له حلاً ضرورياً لأسباب تقنية ملحة. ذلك لأن القراءات العشر نفسها لا تعطي بأي حال من الأحوال المدى الكامل للروايات الموثوق منها ولا أنها تستنفذ مجمل السبعة أحرف.

يوافق ابن الجزري مكي ابن أبي طالب مقتبساً منه ما أكده «وقد ذكر الناس من الأئمة في كتبهم أكثر من سبعين ممن هو أعلي رتبة وأجل قدراً من هؤلاء السبعة»[٤٧]. يذكر ابن الجزري عن مكي وعن مصادر أخرى لسورة الفاتحة القصيرة ثلاثين قراءة تختلف عن السبع بعض الشيء حتى في الحروف الساكنة، لكنها تكفي للمعيار الذي يساويها بالقراءات الجائزة[٤٨]. تبين القائمة أن نقل واختيار القراءات العديدة الموجودة تصطدم بحدود الممكن ولذلك يعد الحصر لا

(٤٦) المرجع السابق، ص ٣٦.
(٤٧) المرجع السابق، ص ٣٧.
(٤٨) المرجع السابق، ص ٤٧-٤٩.



مناص منه. بيد أن تلك القراءات نفسها التي لم تُرْوَ بنفس معيار الثقة مثل العشر والتي تشبه العشر في ثقتها أي التي تحتوي على الخطأ بجانب الصواب فإنها تشتمل على بدائل صحيحة لم تُرو في أي قراءة أخرى. بسبب خلطها الذي يكاد لا ينفصل فيه الصواب والأقل الاحتمالية فإن هذه القراءات «شواذ» ومفردها «شاذ» يجب استثنائها في ممارسة العبادة، ولكن يجب مواصلة أخذها في الاعتبار في علوم القرآن. إن الحد الفاصل بين القراءات الجائزة بوجه عام وبين القراءات الشاذة حد مفتوح يجب أن يظهر بناءً على الحاجة العملية مرتبطاً بصرامة واضحة. لكنه في الأساس على المرء ليصدر حكماً عن ثقة إحدى البدائل في قراءة ما (والذي يمكن أن يكون بطبيعته دائماً وفقط حكماً احتمالياً) أن يحدد الرواية الكاملة لتلك القراءة. يعد هذا بالضبط هو نقطة انطلاق تعريف ابن الجزري المشهور حول القراءة الجائزة (يعنى بالقراءة هنا قراءة موضع قرآني محدد) والذي يبدأه بفقرة طويلة مسجوعة لإبراز أهميته. فورد ما يلي:

> كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً وصح سندها فهى القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها، سواء كانت على الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين. ومتي اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة أم عمن هو أكبر منهم(٤٩).

---

(٤٩) المرجع السابق، ص ٩. توجد المعايير الثلاثة عند مكي بن أبي طالب أيضا، قارن المرجع السابق، ص ١٣والتي تليها (حول مكي قارن: Neuwirth, *Makki Abu Muhammas*، في EI^2، المجلد السادس، ص ١٨٨ والتي تليها.



ومثلما طالب ابن حجر العسقلاني في علوم الحديث بتطبيق منهج مطور بصورة نقدية على الأحاديث الموجودة الثابتة(٥٠)، فإن ابن الجزري يعيد مراجعة علم القراءات كافة وينتقد من الأساس التصور بوجود سبعة قراءات «قانونية» وجوداً ثابتاً. لا يستخدم ابن الجزري ثنائية «مشهور» من ناحية، وشاذ من ناحية أخرى - استخدام المصطلح «قانوني» المستخدم في الأدب الغربي هو تطبيق ما يوصف به القانون الإنجيلي على القرآن وذلك ليس مناسباً بسبب الظروف المختلفة لكلا النصين. بدلاً من ذلك يقسم ابن الجزري روايات القرآن إلى أربع درجات في صحتها تبدأ بالصحيح مروراً بالضعيف والشاذ ثم الباطل. يشير هذا التقسيم ابتداءً إلى أن القراءات لا يمكن أن تقسم إلى فئات مثل «الصحيح» و«الباطل» بل إلى درجات مختلفة في احتمالية صحتها. لذلك فإن التقسيم إلى أربعة أقسام الذي نقل من علوم الحديث إلى علوم القراءات لا يفهم باعتباره تقسيماً صارماً إلى أربعة أقسام مختلفة اختلافاً واضحاً (ولا يستخدم في ما جاء بعد ذلك لدى ابن الجزري) بل إن المصطلحات الأربعة هي علامات في مؤشر مستمر من الاحتمالية تبدأ بالصحيح تماماً وتصل إلى الباطل تماماً، والذي فيه كل قراءة (أو كل حديث) يمكن ترتيبها في موضع دقيق عند علامات محددة أو بينها. وسوف تعوق «دقة القياس» المحدودة في علوم الروايات الوصول إلى تدقيق أكبر. وأي قراءة جائزة لا يجب أن تصل إلى نسبة مائة في المائة على هذا المؤشر. يحدث ذلك فقط إذا كانت روايتها متواترة أي رواية عن أشخاص كثيرين متصلين في كل الأجيال يستبعد فيها أي خطأ

---

(٥٠) قارن: Tor des *taṣḥīḥ* (قارن ص ١٧٢، مع هامش رقم ٧).



تماماً. أما إذا طالبنا برواية متواترة لكل بديل روايته جيدة فيجب علينا أن نتخلى عن كثير من القراءات الجيدة[٥١]. هذا يعني مرة أخرى أن هناك من بين القراءات السبع أو العشر كثير من القراءات المختلفة التي لا ترتبط بتأكيد بل باحتمالية كبيرة. إن احتمالية صحة أي قراءة تقاس تقريباً طبقاً لمعيار عدالة الرواية دون غيرها، أي عدالة مجموع الرواة. يهوِّن ابن الجزري من شأن كلا المعيارين الآخرين بقدر الإمكان، حيث أنه ليس من المطلوب بأي حال من الأحوال أن يعتبر النحويون القراءة عربية صحيحة أو أن طريقة الكتابة تتطابق مع المصحف الأول بدقة[٥٢]. لا تتحدد عدالة القراءة بالحروف التي يمكن أن تقاوم «التكاثر العشوائي» ولا بالمعيار المجرد بل بعدالة التفاعل الاجتماعى. بمعني آخر فإن أي قراءة تعتبر موثوقاً فيها مثلها مثل الناس الذين نقلوها ولذلك فإن العلم المطلق أمر نادر.

إلى هذا الحد تتضح صورة القرآن كما يلي: أنزل نص القرآن على سبعة أحرف حيث تعتبر القراءات التي «بقيت» حتى اليوم جزءاً صغيراً منها، حيث يبقي المجال مفتوحاً عن علاقة الأحرف بالقراءات. إن الإنسان يعرف - بطريقة تفكير أفقية - القرآن كاملاً لكنه لا يعرف بأي حال من الأحوال - بطريقة تفكير رأسية - كل القراءات التي تعتبر جزءاً من التنزيل القرآني. إن الكلمة الإلهية استفاضة وتعدد لا يستطيع الإنسان أبداً أن يدركها كاملةً. ولأن الإنسان لا يستطيع أن يتغلب على تلك الوفرة وذلك التعدد فإنه مجبر على الوصول إلى حل وسط وإخضاع تلك القراءة التي يمكن أن

---

(٥١) ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص ١٣.

(٥٢) المرجع السابق، ص ١٠ والتي تليها.



تجاز روايتها طبقاً للتقدير الإنساني باعتبارها صحيحة لتلاوة القرآن التعبدية، أما القراءات الأخرى التي لا تشتمل على نفس الموثوقية لكنها تحتوي بالرغم من ذلك على قراءات أصلية فتدرس في المجال العلمي. إن الثبات على قراءة واحدة سوف يعني التنازل عمداً عن جزء من التنزيل القرآني الذي بقي للأمة عبر القرون باعتباره ملكية أكيدة إلى حد كبير. وإذا ما وصل التفكير حول النص القرآني إلى هذا المستوى فلن يمكن أن تبدو مواصلة توحيد نص القرآن سوى خسارة.

التعدد باعتباره رحمة

لماذا إذن ينزل الله نصا لا يستطيع الإنسان أن يطلع على كل تفاصيله في مضمونه وفي تعدد معانيه؟ الإجابة التي يعطيها التراث الإسلامي على ذلك، والتي ينقلها ابن الجزري واضحة نصها ما يلي: إن تعدد القراءات هو «تخفيف عن الأمة، وتهوين على أهل هذه الملة»(٥٣). في كثير من البدائل يستشهد ابن الجزري بالحديث الذي ينص على أن النبي قد تلقى أولا أمرا من جبريل بتلاوة القرآن على حرف واحد. لكن النبي أشار إلى أن أمته لن تطيق ذلك. لذلك أتى جبريل عند عودته بالأمر بعدم قراءة القرآن على حرف واحد، بل على حرفين. ولكن محمدا رأى في ذلك إثقالا على الناس، حتى صدر الأمر في النهاية: «إن ربك يأمرك أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف وأعطاك بكل ردة مسألة»(٥٤). إن البدائل إذن رحمة إلهية لا ينتج عنها تكليفات إلهية على البشر. لذلك فإنه من المقبول أن يختبئ جزء

(٥٣) المرجع السابق، ص ١٩.
(٥٤) المرجع السابق، ص ٢٠.



من الأحرف السبعة في قراءات شاذة إلى حد ما[٥٥]، أي في أجزاء ليست معروفة للناس على الإطلاق.

ما هي الأحرف السبعة إذن التي طبقا للإجماع ليست كالسبع قراءات التي اختارها ابن مجاهد أولا؟[٥٦] يكاد لا يوجد مصطلح من مصطلحات علوم القرآن تعرض لمثل هذا العدد من التفسيرات المختلفة مقل مصطلح «الأحرف». في كتابه «الإتقان» يتحدث السيوطي عن أربعين محاولة للتفسير، يعود الأكثر احتمالية فيها إلى نموذجين أساسيين. تعني الأحرف السبعة عند جماعة تلك اللهجات العربية، وتعني عند آخرين أنواع النصوص المختلفة، وطرق الإخبار، وأنواع الأحكام، أو خليط من هذا كله. وهناك كثيرون لا يعتقدون أن العدد سبعة معلومة دقيقة بأي حال من الأحوال، بل هو كناية عن لفظ «كثير». ويرفض ابن الجزري شروح المجموعة الثانية لأن الأحاديث تبين إلى حد ما أن الأحرف السبعة تشير في الأساس إلى ظاهرة شكل الصوت وليس إلى المضمون. لكن تفسيرات المجموعة الأولى تبدو بالنسبة له مشكلة، لأنه هناك رواية حسنة عن خلاف اثنين من صحابة النبي القرشيين حول قراءات مختلفة، وما كان لهما أن يختلفا لو أن الحرف يطابق لهجة القبيلة.

اجتهد ابن الجزري فكريا فوق ثلاثين سنة ليصل إلى تفسير خاص لعدم رضاه عن محاولات التفسير المختلفة التي وصلت إليه[٥٧]. والحل الذي وصل إليه حل بنائي. ويمكن أن يدهش هذا

---

(٥٥) قارن: ابن الجزري، المنجد، ص ٥٧ والتي تليها.

(٥٦) التالي مقتبس من ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص ٢٤-٢٨.

(٥٧) المرجع السابق، ص ٢٦. يؤيد بفرضيته أفكار ابن فتيبة المشابهة. قارن: الإمام، *Variant Readings*، ص ١٥ والتي تليها.



الحل القراء الغربيين المعاصرين. إن من يعرف نظرية النحو العربي يعرف أن المعطيات التوليدية البنائية قد استخدمت في النحو بغزارة. وقد طور ابن الجزري بالتأكيد «النظرية التوليدية لقراءات القرآن» متأثرا في ذلك بالنظرية النحوية. فهو يؤكد أن كافة البدائل القرآنية الجائزة والشاذة والضعيفة والمرفوضة تعود إلى سبعة أوجه توليدية، وهي:

	استبدال أو إسقاط الحركة القصيرة	استبدال رمز حرف ساكن أو متحرك طويل	استبدال رمز رسم غير منقوط	تغيير المعنى
١	+	-	-	-
٢	+	-	-	+
٣		+	-	+ (واجب)
٤			+	-
٥			+	+
٦	تقديم وتأخير			
٧	إضافة أو حذف			

١- استبدال أو إسقاط الحركة القصيرة الذي لا يؤدي إلى تغيير في المعنى، على سبيل المثال يقرأ سبعة من العشرة الكلمة الدالة على «البخل» سورة النساء، آية ٣٧، وسورة الحديد، آية ٢٤ بقراءة «بُخْل»، وثلاثة يقرأون البديل المساوي في المعنى «بَخَلَ» (يرى ابن الجزري وجهين آخرين للقراءة).

٢- نفس النوع مع تغيير في المعنى: ورد على سبيل المثال في سورة البقرة، آية ٣٧ «فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ»، إلا أنه عند



الكسائي «فَتَلَقَّى آدَمَ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٌ» (والأخيرة صعبة الورود من الناحية النحوية).

٣- استبدال نقط الحرف بأخرى مع الإبقاء على الرسم؛ وهنا يحدث بالضرورة باستمرار تغيير في المعنى، مثلما في سورة البقرة، آية ٢٥٩، حيث جاء: «انظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا / نُنشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا»، وقد رويت كل قراءة من القراءتين عند خمسة من العشرة.

٤- استبدال حرف في الرسم بحرف آخر بحيث لا يؤدي ذلك إلى تغيير في المعنى، مثلما في كلمة الصراط في سورة الفاتحة، آية ٧، حيث يقرأ يعقوب وأحد رواة ابن كثير «سراط» بدلا من «صراط» المشهورة (وإلى جانب ذلك القراءة التي ذكرها ابن الجزري: «زراط»)[٥٨].

٥- استبدال حرف من حروف الرسم بآخر، مما يؤدي إلى تغيير في المعنى. يذكر ابن الجزري مثالا على ذلك من بين أمثلة كثيرة سورة الجمعة آية ٩، حيث يقرأ العشرة الآية «فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ». بيد أن قراءة الصحابي أبي العالية بلفظ «فامضوا»، التي لم ترد في تلك العشرة.

٦- التقديم والتأخير، مثلما في سورة يونس، آية ١١١، حيث قرأ سبعة من العشرة «يَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ»، لكن الثلاثة الباقين قرأوا «يُقْتَلُونَ وَيَقْتُلُونَ».

٧- آية القسم في سورة الليل، آية ٣ «وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ» جاءت في القراءة التي لم تعد متطابقة مع الرسم العثماني للصحابي

---

(٥٨) الأصمعي عن أبي عمر، قارن: ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص ٤٩.



أبي الدرداء وكذلك عند ابن مسعود «وَالذَّكَرِ وَالْأُنثَىٰ»، أي سقطت منها الكلمتان المكتوبتان بخط سميك[٥٩].

ينزل اللّٰه نصا إذن يتكون من وفرة من التنوع النصي الذي ممكن أن يتولد باستخدام القواعد السبعة. ويجب في كل حالة على حدة تقدير مدى صحة وجه من الوجود في كل منها. ولا يسبب وجود تلك الأوجه ضررا لصحة النص. إن الحقيقة بأن القرآن هو كلام اللّٰه غير المخلوق بالنسبة للتيار الرئيسي للمسلمين السنة لا تتطلب بأي حال من الأحوال تطابق النص وبالتالي تطابق المعنى؛ فالله متسامح مع تعدد المعنى.

حدود التعدد الممكن غير الماسة للقول بصحة النص قد تم الوصول إليها حيث يمكن أن تؤدي القراءات المختلفة المحتمل صحتها إلى تناقضات لا يمكن التغلب عليها. لكن ذلك لم يحدث. «إن الاختلاف المشار إليه في ذلك اختلاف تنوع وتغاير لا اختلاف تضاد وتناقض فإن هذا محال أن يكون في كلام الله»[٦٠]. يعد هذا في الحقيقة الاعتراف الضمني الأول الذي يتطلب تصور القرآن باعتباره نصا إلهيا بالنسبة لابن الجزري. يعترف ابن الجزري بثلاثة أنواع من الاختلاف:

١- اختلاف المنطوق مع وحدة المضمون (كأمثلة بخل وصراط المذكورة فيما سبق).

٢- اختلاف في المنطوق يؤدي إلى اختلاف المعنى لكنها تلتقي

---

(٥٩) هناك حالة بين القراءات الجائزة (سورة البقرة، آية ١٣٢: وَصّى في مقابل أَوْصى) ذكرها ابن الجزري، وتمت مناقشتها في المرجع Brockett, *Value of Hafs and Warsh Transmissions*، ص ٣٥.

(٦٠) ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص ٤٩.



في موضوع واحد، كما في مثال نُنْشِرُها/ننشزها، حيث أن العظام ترفع وتركب وكذلك تعاد للحياة، أو في سورة الفاتحة، الآية ٤، حيث ورد في الآية أن الله في قراءة «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ»، وكذلك «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» في أخرى. بالنسبة لابن الجزري ليس السؤال هنا عن أي المعنيين هنا صحيح أم خطأ، أو أيهما يصيب المعنى أكثر من الآخر، بل إن الله يشتمل على المعنيين في كلتا القراءتين(٦١).

٣- إذا لم تتفق المعاني المختلفة في موضوع واحد فإن التناقضات المحتملة يمكن أن تظهر أيضا على مستوى أعلى، مثلما في سورة يوسف، الآية ١١٠ حيث الحديث عن رسل الأمم السابقة الذين بشروا بوحدانية الله اصطدموا بآذان غير صاغية. فاعتقدوا «أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُواْ»، (أي أنهم وصفوا بالكذابين، طبقا لخمس من القراءات)، أو «أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ»، (أي أنهم يحكون كذبا، بمعنى أن الرسالة التي كلفوا بتبليغها كذب، طبقا للخمسة الباقية). كذلك هنا لا تعطي كلتا القراءتين أي معنى متناقض، بل تعرض وجهتي نظر مختلفين لموقفين، كما يلي: لاحظ الرسل أن الناس لا يصدقونهم وأنهم بدأوا بالشك في الرسالة.

يمكن للمرء الآن - وهذا هو خيار الحداثة - أن يرى وجود كلتا القراءتين سببا لمشكلة ويحاول الوصول إلى القراءة «الصحيحة» من خلال المناهج اللغوية والنقدية التاريخية. بيد أنه يمكن للمرء كذلك بناء على الواقع بأنه لا يوجد نص دون بدائل أن «يروض» تعدد البدائل من خلال نقد الروايات، ويتبع ذلك بالسؤال عن كم المميزات التي تنتج عن بقاء عديد من القراءات المختلفة، التي يعد

---

(٦١) المرجع السابق، ص ٥٠.



كل منها صادق وصحيح في نفس الوقت. جمع ابن الجزري تلك القائمة التي تلفت النظر إلى أفق منفتح إذا ما تخلينا عن عقيدة النص المتوافق الوحيد باعتباره النص الصادق الوحيد. يذكر ابن الجزري ثماني نقاط نذكرها هنا في ترتيب مختلف نوعا ما[٦٢]:

١- **التخفيف**. إن عدم وجود البدائل أمر غير طبيعي. ولا يستطيع الإنسان باعتباره كائنا مجبولا على استخدام البدائل تحمل الاضطرار الحاصلة بسبب فردية المعني بلا بدائل. وكما تبين من الأحاديث المستشهد بها فيما سبق حدث اندماج البدائل في نص التنزيل للتخفيف على الناس في رواية النص واستقباله.

٢- **الإيجاز**. إيجاز المضمون الكبير بكلمات قليلة يعد أحد الأساليب البديعة في العربية الذي شكل فكر العلماء من أمثال ابن الجزري (على غير هوى القراء المعاصرين الذين يحبذون التفصيل أحيانا). حتى أنه في القرآن بعباراته الضمنية الكثيرة قد استطاع البلاغيون العرب إيجاد كم كبير من الإيجاز. كيف إذن - طبقا لابن الجزري - يمكن الوصول إلى الإيجاز بصورة أبلغ من توزيع المعاني المختلفة على القراءات المختلفة؟ أن الله ملك ومالك يوم الدين، وأن عظام الموتى تجمع ثم تبعث فيها الحياة، وأن الرسل رأوا أنهم لا يصدقون ولذلك بدأوا في الشك في صحة رسالتهم، كل ذلك يمكن التعبير عنه بعبارات وجمل عديدة موزعة إلا أنه يمكن التعبير عنه في صورة موجزة إذا ما وضع الجانب الرأسي للغة، أي توزيع العوامل المختلفة في قراءات عديدة بموضع واحد وبذلك يتكون نص متعدد بالتأكيد.

---

(٦٢) المرجع السابق، ص ٥٢-٥٤.



٣- **فن الذاكرة**. هذا الإيجاز يؤدي إلى إمكانية حفظ النص وروايته بطريقة أسهل خاصة وأن كل البدائل لها رسم واحد.

٤- **التحفيز والاختبار**. بقدر ما يعد التعدد تبسيطاً إلا أنه على الجانب الآخر يمثل تحدياً. ذلك لأن التعدد الذي يسمح بالتوافق مع الظروف المتعددة للحياة يتطلب من جانبه تعدداً في التفسيرات. حيث إن الناس في هذه الأمة «يفرغون جهدهم ليبلغوا قصدهم في تتبع معاني ذلك واستنباط الحكم والأحكام من دلالة كل لفظ، واستخراج كمين اسراره وخفي إشاراته»(٦٣)، وبهذة الطريقة يحصلون على فرصة بكسب مقدارٍ أعظم من الحسنات.

٥- **حافز العلوم**. هناك نقطة تبين أنه يقصد «بالتخفيف» الذي يظهر للإنسان جراء تعدد النص توفيقا للعادات البشرية وليس تصريحاً بالتبسُّط في التعامل مع النص. نصٌ مثل ذلك طبقاً لكلام ابن الجزري يتطلب البحث عن منطوق كل كلمة ومراجعة كل شكل بمفرده وفحص معايير السلامة والتمكّن من التجويد والعناية بكل حرف متحرك وكل تصويت للمتحرك . . إلخ، ويكون هذا مصحوباً بالضبط والتدقيق كما لم يطلب ذلك من أي أمة أخرى مما يجب أن يقيّم بالتالي دليلاً على تفوق المسلمين على الأمم الأخرى(٦٤) - التعدد في المعنى يبدو هنا إذن نعمة إلهية.

٦- **«النسب الشريف»**. علامة أخرى على النعمة الإلهية تكمن في أن كل قارئ للقرآن عضو في سلسلة تمتد لتصل إلى الله ذاته. هذا الجانب الذي يعتمد بقوة على تراث الرواية الشفهية للقرآن أساساً ليس غريباً على العصر العلماني الحديث كما يبدو للوهلة الأولي.

---

(٦٣) المرجع السابق، ص ٥٣.

(٦٤) المرجع السابق.



يخبرنا الشاعر والقصاص فيرنر بيرغينغراون Werner Bergengrauen مأخوذاً «بأصغر سلسلة رواية ممكنة» لغوته (أي بالطريقة التي كان يطمح إليها دائماً رواة الحديث)..

تعرفت في عام ١٩٣٥ في فينا على سيدة أكبر في السن من مدينة بومين كانت قد تعرّفت وهى فتاة صغيرة في أحد المصايف - لست متأكداً تماما ربما كان ذلك في كارلسباد أو في مارينباد - على امرأة مسنة وهي اولريكيه فون ليفيتسوف Ulrike von Levetsow. من العجيب بالنسبة لي أن أفكر أن اليد التي صافحتُها وقبلتُها كانت قد صافحت يد اولريكيه، أي في يد ضمتها يد غوته. إذن فإن هناك - نسب شريف - بين مصافحة اليد التي قام بها وتلك التي تلقيتها ولم يكن هناك سوى وسيط واحد(٦٥).

يربط مثل ذلك «النسب الشريف» كل قارئ للقرآن بالنبي وبالله من خلاله ويمكن أن يسري ذلك على الطريقة الخاصة عبر سلسلة خاصة من الرواه بقراءاتهم المختلفة التي تعتبر جميعها جزءاً من الأحرف السبعة للتنزيل الإلهي.

٧- الحقيقة بأن استمرار الرواية الشفهية مع عنايتها بالقراءات المختلفة عبر كل القرون في كل مكان بالعالم هو دليل على وجود الله.

٨- الدليل على الصدق. قام ادريان بروكيت Adrian Brockett بتتبع السؤال عما إذا كانت القراءات المختلفة تعود إلى المحاولات المبكرة لتفسير المواضع غير المفهومة بصورة أوضح أو في اتجاه

---

(٦٥) Begenungen, *Dichtergehäuse*، ص ١٧٢.



إيديولوجي أوقع. وقد قادته المقارنة بين قراءتين إلى النتيجة «بأن قراءات تلك الروايات لا أصل لها في تفسير القرآن على الأغلب، وأنها على الأقل لم تنشأ بسبب الخلاف الأساسي حول تفسير القرآن. لذلك فإن لها قيمة كبرى بالنسبة لتاريخ نص القرآن»(٦٦).

إذا لم يلجأ المرء إلى نظرية المؤامرة كما أصبحت في الأدبيات الغربية تقليداً عند الحديث عن القرآن فلابد أن يعترف الإنسان في الحقيقة لقراء القرآن أنهم بالفعل قد وُفِّقوا في تصنيف قراءات قرآنية انطلاقا من الولع التفسيري أو الانحياز العقائدي. تقدم القراءات الباقية تعدداً من إمكانيات التفسير، إلا أنها تتوافق باستمرار بأية طريقة كانت مع بعضها. عدم التعارض يعد عند ابن الجزري لهذا السبب «دليلاً عظيماً وإشارة واضحة» على صدق النص. بيد أن عدم التناقض باعتباره معياراً على الصدق يشير عند ابن الجزري إلى شيء مختلفاً عما عند ديكارت. ذلك لأنه ليس بسبب كون شيء ما «بيناً وواضحاً جداً» فلابد أن يكون حقيقياً بل لأنه يمكن شرحه «مع كثرة هذة الاختلافات والتنوعات»(٦٧) دون تناقضات لا يمكن حلها. إنه التنوع والتعدد وحدهما هما ما يسمح بأن يصير الخلو من التناقض معياراً للحقيقة.

التنوع باعتباره إزعاجاً

ماذا يتبقي للعصر الحديث إذن من كل ذلك؟ باختصار يمكن القول: تراث مهمش يساء فهمه وإزعاج كبير.

فمن ناحية فقد اكتسب تراث القراءات القرآنية التي ما زال يُعتني

---

(٦٦) Brockett, *Value of Hafs and Warsh Transmissions*، ص ٤٣.

(٦٧) ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص ٥٢.



بها والتي ما زالت تخصص لها بعض الكراسي الجامعية[٦٨] أرضا بفضل تقنيات التواصل الحديثة بصورة قليلة، تلك الأرض خسرها هذا العلم للأسف نتيجة نفس التقنيات. فنجد في الانترنت مواقع غزيرة بالمعلومات عن القراءات[٦٩]. كما يمكن لباحث إيضاً أن يقرء النص القرآني على موقع islamweb.net برواياته الأربع عشرة للقراءات السبع لابن مجاهد حيث تحدد اختلافات قراءة حفص عن عاصم المتداولة بلون مختلف. بالإضافة إلى ذلك يمكن تنزيل ملفات صوتية يُتلى فيها القرآن في ٢٢ رواية على صورة فقرات. وجاري العمل على إتمام المادة كاملة[٧٠].

على الجانب الآخر تضرر الوعي بالتعدد في القراءات باستخدام الطباعة تضرراً شديداً، ففى عام ١٣٤٤/ ١٩٢٥ طُبع في القاهرة مصحفٌ بقراءة حفص عن عاصم. «بيد أن هذه الطبعة [. . .] ليست في صالح تنوع القرآن الأصلي المعترف به في الإسلام بصورة نظرية حتى يومنا هذا»[٧١]. انتشرت هذة الطبعة بصورة سريعة في كل العالم الإسلامي، إذا ما استثنينا المغرب حيث تتبع طبعات القرآن بطريقة الكتابة المغربية الكتابة العربية لقراءة ورش عن نافع. بسبب تغلب قراءة حفص عن عاصم عالمياً التي لا تتميز عن القراءات الأخرى

---

(٦٨) قارن على سبيل المثال الجامعة الإسلامية بالمدينة: http://www.iu.edu.sa/arabic/uni/kullyah/quran.htm، بتاريخ ١/ ٤/ ٢٠٠٧.

(٦٩) قارن على سبيل المثال: خيمة القراءات القرآنية، www.kahyma.com، بتاريخ ١/ ٤/ ٢٠٠٧.

(٧٠) قارن: http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=rewayat بتاريخ ١٣/ ٧/ ٢٠٠٩، وقد بدأ مشروع لتسجيل كل القراءات على اسطوانة شريط واحد في عام ١٩٦٠، قارن لبيب السعيد. *The Recited Koran.*

(٧١) Nöldke, *Geschichte des Qorāns*، الجزء الأول، ص ٢٧٤.



بشيء ويعود تغلبها للصدفة التاريخية دون غيرها فقد بلغ توحيد النص القرآني في القرن العشرين ذروته ومنتهاه المؤقت.

في نفس الوقت وقعت فكرة قراءات القرآن نفسها تحت الهجوم. ولو أن ابن الجزري كان عليه أن يقاوم ضد محاولات تخفيض عدد القراءات الجائز إلى سبع فإن وجود قراءات متعددة سيشكك فيه أصلا. في البداية قام بهذا التشكيك المفكرون ذوو الثقافة الغربية الذين هاجموا فكرة تعدد النص القرآني. كان الناقد المبكر لفكرة القراءات التقليدية هو على سبيل المثال الكاتب والسياسي الثقافي المصري طه حسين (١٣٠٧-١٣٩٣/ ١٨٨٩-١٩٧٣) الذي كان مؤيداً متحمساً لصبغ مصر بالثقافة الغربية ولم يألُ جهداً في مراجعة الموروث المقدس الخالي من النقد في الحضارة سواء كان ذلك في الدين أو في الأدب مراجعة متشككة. يعد طه حسين عند الليبراليين والعلمانيين والقوميين وذوي التوجه الغربي من العرب مناضلاً من أجل التقدم والتحديث ويظل مع كل النقد رمزاً من رموز القمة. تسبق حالته في بعض جوانبها حالة نصر حامد أبوزيد فقد اجتر كلاهما على نفسه بسبب مؤلفاته التعرض للمحاكمة على يد النخبة الدينية الذين لم يدافعوا بلا شك عن مباحث علوم العصر الكلاسيكي الدقيقة والمتنوعة بل كانوا يصرون على قراءة متصلبة للتراث. لأنه في عصر طه حسين كانت النخبة الدينية قد أجبرت على أن تقف موقفاً دفاعياً لم يكن يسمح به التسامح مع الغموض القديم، نذكر ما يلي:

كان طه حسين يعلم يقينا مدى إمكانية تقبل الأمر عند ضرورة الترويج لفلسفة الشك. كانت العالِمية الكلاسيكية في معظمها مبنية على روح حرية البحث والمراجعة الدقيقة وكانت قد أُقرت حدود العلم. بيد أن هذه الروح [...] كانت قد ماتت من فترة



طويلة. فلا القراء العاديون ولا النخبة كانوا قد وضعوا شرطا للتفريق بين الشك والرفض، وبين فلسفة الشك والإلحاد، وبين الرأي المخالف والخيانة. كان اليقين (أي: العلم الإسلامي) يعتبر عندهم بركة كبيرة تجلب الإيمان للمؤمن. فيصبح من المفهوم لماذا أحدث كتاب طه حسين جلبة وكيف تسبب في شكاوى دينية وأخلاقية ووطنية مختلفة وعنيفة(٧٢).

هذا الكتاب غير العادي الذي ظهر في عام ١٩٢٧ معدلا تعديلا خفيفا ومخففا تحت عنوان «في الأدب الجاهلي» لم يكن يستحق ذلك الاهتمام إطلاقا لأن فرضيته الأساسية التي تقول بأن كافة الشعر العربي قبل الإسلام شعر منحول من أوقات متأخرة، قد تبين بسرعة أن تلك الفرضية لا يمكن استمرارها أبدا. «إنه من الصعب أن تجد نظرية في علوم اللغة العربية الحديثة فرضية أقل احتمالية من فرضية طه حسين في كتابه في الأدب الجاهلي. بل أكثر من ذلك فإنه ربما لم يؤثر كتاب لأحد الكتاب العرب المعاصرين تأثيرا مشابها على موقف المثقفين العرب من أدبهم الكلاسيكي وتاريخهم مثلما فعل هذا الكتاب»(٧٣). لقد كان تأثير فلسفة الشك بصفة خاصة مستفزا والتي لم يضعها طه حسين مقابل التراث الأدبي المحترم بصورة مفاجئة فقط، بل التي لم يستثني منها القرآن - الذي عاصر الشعر العربي القديم. بهذا فقد كان يدلل على كونه مثقفا ديكارتيا. وكما يقول طه حسين، إن المرء لا يمكن أن يتوصل إلى الحقيقة إلا

---

(٧٢) النويهي، *Towards the Reappraised of Classical Arabic Literature and History*، ص ١٨٩.

(٧٣) قارن المرجع السابق، ص ٢٨٩.



بمنهجية ديكارت، وأنها العلامة الحقيقية على الحداثة(٧٤). ومهما كان فهم ذلك العالم المصري لفلسفة ديكارت فهما جيدا أم سيئا فليس من المفترض أنه يجب أن يوقع مبحثه هذا فكرة القراءات الكلاسيكية ضحية له. كان اشتغال طه حسين بالقراءات خاصة ليبين أنه قبل الإسلام كانت هناك لهجات عربية مختلفة، وهو ما يدل بدوره على أن الشعر العربي القديم الذي لا يُظهر تلك الاختلافات من الممكن ألا يكون صحيحا. في هذا التدليل يكون كل شيء مزورا أو بلا قيمة: إن الاختلاف في اللهجات في اللغة العربية القديمة لا يشهد بها علماء اللغة العرب الأوائل أنفسهم وفقط، بل هي موجودة في النقوش؛ والشعر العربي القديم كما نعلم منذ فترة طويلة كان يؤلف في لغة شعرية عليا لذلك لا تظهر الاختلافات في اللهجات إلا أحيانا (لكنها ليست منعدمة تماما)، والرأي بأن القراءات القرآنية تعود لاختلاف اللهجات هو رأي من بين آراء كثيرة ولا يتفق مع قراءات مثل نُنْشِرُها/نُنْشِزُها بأي حال من الأحوال. يتخذ طه حسين مواقفه غير متأثرا بذلك، كما يلي:

> إن القرآن الذي تلي بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها لم يكد يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه [. . .].

في هذا الموضع هناك مثال على ذلك لأن كثير من المرجعيات الدينية يفهمون هذا الموضوع بأن رواية القراءات السبع يعود إلى النبي بصورة متواترة الذي علمه إياها جبريل. لذلك يقولون أن من ينكر هذه القراءات كافر بلا شك. لكنهم لا يستطيعون أن

---

(٧٤) قارن المرجع السابق، ص ١٩١؛ وكذلك طه حسين، في الأدب الجاهلي، القاهرة ١٩٢٧، ص ٦٧-٧٠.



يسوقوا أي دليل آخر على زعمهم سوى حديث النبي المذكور في جوامع الحديث: «نزل القرآن على سبعة أحرف»
لكن الحقيقة أن هذه القراءات ليست جزءا من التنزيل ومن ينكرها ليس بكافر ولا عاص ولا محتقر للدين. إن أصل القراءات يكمن في اختلاف اللهجات ولكل واحد الحرية في مناقشتها ورفض إحداها وقبول الأخرى، كما كان يدور حولها الجدل والتنافس قديما، وواعتبر أحدهم وجهة نظر يلأخر خاطئة، دون أن يتهم مسلم مسلما لهذا السبب بالكفر فيما نعلم(٧٥).

من المثير للوهلة الأولى كيف بدا «المنهج الديكارتي» في مقدمة طه حسين المنهجية وفي تعامله الحقيقي مختلفا. ففي مقدمته يبعث الانطباع بأنه يتبع منهج ديكارت خاصة في التخلي عن الأحكام المسبقة والتحيز وقبول أية نتيجة تكتسب عن طريق الأسلوب العلمي الصارم، حتى وإن كان يناقض ما أراد الإنسان أن يستنتجه، بيد أن طه حسين ابتعد في دراسته بعدا ملحوظا، فيلتقط تلك الروايات والوقائع التي تتناسب مع رأيه المسبق. مع ذلك يصطدم المرء بأثر ديكارتي ربما لم يكن يدركه الكاتب على الإطلاق. يمثل العالم والتاريخ عند طه حسين مطلبين متضادين للحقيقة. المنكر للقراءات هو «بلا شك» كافر رغم أن حسين نفسه كان عليه أن يثبت أنه لم يكفر أحد أبدا بسبب رأيه المخالف حول القراءات، والجدل حول القراءات المختلفة لا يختلف عند طه حسين عنه عند أ. ت. وليش، أي الجدل حول القراءة الوحيدة الصحيحة. وبهذا يعد من الصعب

---

(٧٥) النويهي، *Towards the Reappraised of Classical Arabic Literature and History*، ص ٩٤ والتي تليها؛ قارن كذلك: السعيد *The Recited Koran*، ص ٩٧-٩٩.



على شخص يريد أن يفكر في المؤكدات وليس في الاحتماليات أن يرى عدم اشتراط ابن الجزري نفسه لمبدأ «التواتر» في كتاب «النشر» شرطا لقبول قراءة ما. بنفس الصورة لا يريد طه حسين أن يتصور أن القرآن يمكن أن ينزل بأكثر من قراءة واحدة. إذا كانت هناك حقيقة واحدة صادقة تقف أمام مجال واسع من الخطأ فإن القناعة الشخصية إما أن تكون صوابا وإما أن تكون خطأً. ولأن الكاتب يعتبرها صوابا، فإنه يبدأ عرض آرائه حول علاقة القراءات والتزيل بعبارة لا يمكن أن تصدر عن عالم كلاسيكي مثل ابن الجزري في موضوع مشكل ومحل جدل، لا قولا ولا كتابة، وتلك العبارة لطه حسين هي: «والحق أن . . .».

يكاد المرء يؤكد على تخلف مستوى أفكار طه حسين مقابل أفكار ابن الجزري. ولا يعتقد أن الأحرف السبعة تطابق القراءات السبعة سوى «جاهل من العوام»، طبقا لابن الجزري. وسبب انحياز طه حسين في مشكلة السبعة أحرف لرأي الطبري، الذي يقول أن ستة أحرف من هذه السبعة ألغيت بالرسم العثماني الذي يطابق حرفا واحدا من هذه الأحرف، وبالتالي يكون هو الوحيد الساري يكمن في أن هذا التفسير يوافق على الأحرى آراء طه حسين لأن التعدد المراد إلهيا والذي يعبر عنه حديث الأحرف يؤدي إلى قراءة وحيدة خالية من تعدد المعنى عن طريق إلغاء ستة أحرف من السبعة. وهناك حقيقة مميزة، وهي أن طه حسين لا يناقش الآراء المخالفة حول تفسير الأحرف السبعة أبدا - بناء على الانفتاح وعدم التحيز في العلم «الديكارتي».

إذا كان نقد القراءات على يد طه حسين الذي أطلق على نفسه تسمية «الديكارتي» نقدا قليل الإقناع فلا يمكن إذن رد الشك



الأساسي في فكرة القراءات الكلاسيكية، وذلك ليس لأن فكرة القراءات الكلاسيكية تبين أنها خاطئة أو مردودة، بل لأنها تناقض فهما غربيا لنصوص الوحي.

لذلك ليس من العجيب أن نصطدم في المعسكر المقابل بنفس التحفظات. إن نقيض العلماني والقومي المصري طه حسين الذي يرى العالم العربي (أو على الأقل مصر) جزءا من حضارة البحر المتوسط ويؤكد على القيام بتغريب مستمر هو معاصره الأصغر منه سنا سيد أبو الأعلى المودودي الهندي (١٣٢١-١٣٩٩/١٩٠٣-١٩٧٩)، المنظر الأول للإسلام السياسي، الذي تشكل أفكاره فكر التيار الإسلامي حتى يومنا هذا. يعد الإسلام عنده نظاما إيديولوجيا متكاملا، ندّا للإيديولوجيات الغربية، التي لا بد للحركة الإسلامية أن تحل محلها. يعتبر التقدم لديه هو إزاحة التأثير الغربي وليس تقليد الغرب. أكبر مؤلف له هو تفسير القرآن في ست مجلدات[٧٦]، الذي يبدأ جزءه الأول الذي ظهر عام ١٩٤٩ بمقدمة في علم التفسير، التي تذكرنا في هدفها ومضمونها بمقدمة ابن عثيمين المذكورة فيما سبق، والتي راجت في كتاب منفصل باللغة الإنجليزية مع ترجمة بالعربية[٧٧]. على خلاف ابن عثيمين الذي يضع أهمية كبيرة على

---

(٧٦) الأصل بالأردية: تفهيم القرآن، ٦ مجلدات، لاهور ١٩٤٩-١٩٧٢؛ الترجمة الإنجليزية: *The Meaning of The Qur'ān* في موقع http:// www.bdislam.com/quran/menu.html بتاريخ ١/٤/٢٠٠٧، قارن: *Chales J. Adams, Abū l-A'la al-Mawdūdī's Tafhīm al- Qur'ān.*

(٧٧) بالإنجليزية من بين لغات أخرى: http://www.bdislam.com/quran/ intro.htm أو http://www.quran.net/quran/introductionToQuran. Maudoodi.asp بتاريخ ١/٤/٢٠٠٧، والترجمة العربية: مبادئ أساسية في فهم القرآن: www.tawheed.ws/a?i=74، بتاريخ ١/٤/٢٠٠٧.



عمل عثمان في توحيد نص القرآن، يؤكد المودودي حقيقة أن نص القرآن بشكله الحالي كان موجودا بشكله النهائي عند وفاة النبي، يقول ذلك بصورة مبالغ فيها بما لا يبقي دورا لعمل أبي بكر وعثمان من بعده. بيد أن المودودي يؤكد مثل ابن عثيمين على كتابة القرآن المبكرة، ويذكر بالطبع قصة «عسيب النخل»، ويوكد على «الحقيقة التاريخية» التالية غير القابلة للشك بصورة أكثر صرامة من كل الكتاب الذين أعرفهم: «كانت كلما نزلت سورة يجمع النبي كتاب الوحي ويمليهم النص بعناية وينبههم إلى الموضع الذي يضعونها فيه بين السور الأخرى... لذلك فإنها حقيقة تاريخية أن جمع القرآن تم في اليوم الذي انتهى فيه الوحي»[٧٨]. تمثل إذن نسخة القرآن التي أمر بها أبي بكر الشكل النهائي للنص عند المودودي. ولأن القرآن رغم ذلك كان لا يزال ينطق نطقاً مختلفاً بلهجات عربية مختلفة حتى وإن كان نزل بلهجة واحدة وهي لهجة قريش بدا لعثمان من المعقول أن يرسل نسخاً من الإصدار الأصلي لأبي بكر إلى أقاليم الدولة. والدور الصغير الذي يبقي لعثمان في تاريخ النص القرآني عند المودودي يبدو أنه يتمثل في منعه للتلاوات في لهجات أخرى غير لهجة قريش. والمودودي (الذي لم يتلقَّ تعليماً نظامياً، كمعظم الإصلاحيين الإسلاميين الآخرين) يبدو أنه يعتمد على رأي العلماء المشهور السابق بأن الأحرف السبعة كانت سبع لهجات عربية (أو أكثر) والتي كان يُتلى بها القرآن وقد ألغي عثمان، كما ينبغي أن نفهم من المودودي، هذه التلاوات باللهجات، وهو ما يناقض بالتأكيد الرأي

---

(٧٨) قارن: http://www.bdislam.com/quran/intro.htm ، ص ١٢؛ في الأصل الأردي: تفهيم القرآن، ٦ مجلدات، لاهور ١٩٤٩، ص ٢٨؛ وحول الموضوع قارن الإمام *Variant Readings*، ص ٢٣ والتي تليها.



الثابت عن الأحرف السبعة تماماً لأنه طبقاً للحديث لم ينزل القرآن بحرف واحد ينطقه العرب بسبعة طرق مختلفة بل بسبعة أحرف مختلفة (أو أكثر). إلا أنه كما تبين ملاحظة المودودي بأن القرآن نزل بلهجة قريش دون غيرها فإن فكرة نص التنزيل المتعدد قلما نجدها عند المودوي وكذلك عند طه حسين فصحة القرآن تتبين على الأحرى في عدم وجود القراءات.

> القرآن الذي بين أيدينا اليوم يتطابق تماماً مع المصحف الذي أمر بجمعه أبي بكر وأرسلت نسخ منه بأمر من عثمان إلى المدن والأقاليم المختلفة. وما زالت بعض المخطوطات اليدوية لتلك النسخة الأصلية من القرآن موجودة إلى اليوم. كل من عنده أقل شك في صحة القرآن يمكنه أن يقتنع بأن يشتري نسخة من القرآن من أي بائع للكتب - من غرب أفريقيا مثلاً - ويطلب من أحد الحفاظ (أي شخص يحفظ القرآن عن ظهر قلب) - من جزيرة جاوا مثلاً[٧٩] - بتلاوة النص غيبياً وعليه أن يقارن كلاهما معاً ومع إصدارات أخرى من كل القرون منذ عصر عثمان، وإذا وجد أي اختلاف حتى وإن كان في حرف واحد أو مقطع واحد فعليه أن يبلغ العالم كله باكتشافه الكبير[٨٠].

لا يمكن أن يكتب هذا الكلام سوى شخص لم يسمع عن وجود علم القراءات شيئاً، لأن المقارنة بين مصحف مطبوع في غرب إفريقيا على قراءة ورش عن نافع وتلاوة في جاوا على قراءة حفص عن عاصم ستصطدم على الأقل في الآية الثامنة من سورة البقرة بأول اختلاف

---

(٧٩) الاستشهاد مستكمل من النسخة العربية.

(٨٠) قارن: http://www.bdislam.com/quran/intro.htm ، ص ١٤ (ص ٣٠ والتي تليها في الأصل الأردي، ص ٢١ في الترجمة العربية).



نصي بين لا يختلف في مقطع واحد فقط، كما في الترجمة العربية «فى حركة». لأن الآية تسعة من سورة البقرة عن عاصم هى «وما يخدعون إلا أنفسهم»، وعند نافع «وما يخادعون إلا أنفسهم» وفى نفس الآية يقرأ عاصم «ولهم عذاب أليم بما كانوا يَكْذِبون»، وعند نافع «بما كانوا يُكَذِّبون»، أي الرسالة. ربما يستطيع الآن أحد علماء اللغة أن يحاول إيجاد أي قراءة من القراءتين أكثر معقولية وبسبب أي خطأ ظهرت الأخرى. يمكنه أن يقول أن «يخادعون» خطأ في النص ظهر بسبب أن نفس شكل الكلمة قد جاء في بداية الآية قبلها بكلمات قليلة. لذلك فمن المحتمل أن كلمة «يخدعون» كانت موجودة في النص الأصلي. كان من الممكن لأحد علماء لغة العرب من العصر الكلاسيكي إذا كان مهتماً بالشعر الجاهلى ألا يفكر بصورة مختلفة. بيد أن المرءَ يمكنه أيضاً اتباعاً لعلم القراءات الكلاسيكي أن يعتبر وجود قراءتين منزّلتين نوعاً من الإثراء لأن الله من الممكن أن يفتح للإنسان من خلال بدائل إحدي الكلمات آفاقا جديدة للنص.

إن جهل المودودي واضح لدرجة أنه أضيفت إلى النسخة الإنجليزية المعدلة للنص (حيث ليس من الواضح من الذي عدلها) فقرة طويلة عن القراءات «لأن وجودها أدى إلى سوء فهم بأن النص القرآني لم يبق سليماً»[٨١].

تبدأ الفقرة بتفصيلات عن تاريخ الكتابة العربية وصورتها المختلة يبدو للوهلة الأولى أنها أدت إلى جعل نشأة القراءات طبقاً لنظام لغوي لنص به عيوب في بعض المواضع أمراً معقولاً. بيد أن العرض يتخذ فجأة اتجاه ابن الجزري ويسوق تعريفه للقراءة الجائزة ويناقش

---

(٨١) *An Introduction tot he Study of Qur'an* فـي الـمـوقـع: http://muslim.canada.org/introstudy.pdf، بتاريخ ١/٤/٢٠٠٧، ص ٩.



الإثراء الدلالي الذي يمنحه جواز قراءات مختلفة. كل هذة النقاط تقف متجاورة دون أن يتضح للقارئ لماذا يعتبر وجود القراءات مخلاً بصحة النص أو ماذا يسبب عدم وجود النقط في المخطوطات الأولى، إذا كانت كل القراءات مصدرها النبي. هكذا يبين هذا التصحيح الحسن النية لآراء المودودي تأرجحاً غريباً بين المنهج الغربي الحديث والاستشهاد المرتبك بالصور التقليدية النمطية.

مما هو جدير بالملاحظة يبدو الموقف الإيدولوجي لأحد الكتّاب غير مؤثر تقريبا عَلى آرئه حول القراءات. بل على العكس من ذلك تماماً يتضح أن ابن عثيمين السلفي الوهابي وطه حسين ذا الثقافة الغربية والمودودي الإسلامي السياسي يتخذون موقفاً مشابهاً من تنوع القراءات القرآنية التي تؤدي على كل حال إلى الصمت عن كل القراءات ورفض وجودها بكل بساطة أو جعلها ظاهرة جانبية غير مهمة. لا يكمن سبب هذا الموقف الجماعي في مدخله المخالف تماماً للإسلام وللتراث الإسلامي بل في الحاضر الدائم للشريك في الحوار المرأي أحياناً وغير المرأي أحياناً، والمقصود هنا هوالحداثة الغربية التي يمكنها ويجب عليها أن تعترف أن نصاً تاريخياً مثل الإنجيل يشتمل على قراءات، فما بالنا بنص له ادعاء بأنه كلام الله مثل القرآن.

بسبب التخلي عن الموقف التقليدي الخاص (الذي يمكن أن يكون مفهوماً بالنسبة للحداثة فقط من خلال موقف ما بعد الحداثة) للتوافق مع الأحكام المسبقة للحداثة تم إخلاء جانب اصطدم به سريعاً المسيحيون من منتقدي الإسلام فمثلاً بين كلا موقعي الإنترنت http://aswering-islam.org.uk، وهي أهم الصفحات الدعائية ضد الإسلام للمبشرين الإنجيليين الموجه للمسلمين، ورد الفعل



الإسلامي على ذلك في موقع http://www.islamic-awarness.org، هناك جدل حيوي عن قراءات القرآن الكريم. أحد المؤلفين على جانب الادعاء هو صامويل غرين Samuel Green الذي اصطدم في مقدمة مشهورة عن الإسلام بالادعاء المنتشر بأن صحة القرآن ضمانها في عدم وجود القراءات. إن الاستشهاد الذي يعود إلى نص المودودي يقول: «لا يوجد كتاب في العالم يساوي القرآن [. . .] إن أعجب ما في كتاب الله هو الحقيقة أنه قد بقي على مدار أربعة عشر قرناً بلا أدني تغيير إلى آخر نقطة لايجد المرء فيه بدائل نصية، وهو ما يمكن للمرء أن يختبره بنفسه إذا ما سمع تلاوة القرآن الإسلامية في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي»(٨٢).

هل يجب على مسلمي اليوم أن يجعلوا الأمر سهلاً على أعدائهم؟ يستشهد غرين بكل أريحية بنصوص عن القراءات المختلفة وبأسلوب الصحفي صاحب السبق الذي يكشف الأسرار الخفية يعرض غرين أمثلة من نسخ القرآن تتبع قراءات مختلفة أو تدون القراءات على جانب النص. بذلك يثبت غرين الكذب على ناكري القراءات وفي نفس الوقت يبرهن على ما يلي: «لأن القرآن يشتمل في نصه وفى روايته الشفهية على القراءات فإنه ليس متفوقاً على الإنجيل» يلاحظ المرء أن غرين لا يشكك بأي حال من الأحوال في القول بأن عدم وجود القراءات هو ضمان صحة النص، بل إنه يثبت لخصمه القراءات ويرد بذلك الإدعاء بتفوق نص القرآن. وليس من العجب أن يدلل المؤلفون الثلاثة الذين يردون على غرين على الموقع الآخر من ناحيتهم بكثرة البدائل بالعهد الجديد:

---

(٨٢) Green, *The Different Arabic Versions oft he Qur'an*، على موقع: http://answering-islam.org.uk/Green/seven.htm، بتاريخ ١/ ٤/ ٢٠٠٧.



إذا ما طبقنا معايير المبشر المسيحي صامويل غرين على العهد الجديد فلابد علينا أن نرفض القول بأنه «الكتاب المقدس الأكثر تفوقاً» تماماً لأنه لا يوجد به جملة واحدة دون بدائل لها. بل ولا ننسَ أنه طبقاً للتراث الكبير للكنيسة فإن لدينا أناجيل الكنيسة البروتستانتية والكنيسة الرومانية الكاثوليكية والكنيسة الأنجليكانية والكنيسة الأرثوزكسية اليونانية والكنيسة القبطية والكنيسة الأثيوبية والكنيسة السورية. وهي تحتوي على عدد مختلف من الكتب والله وحده يعلم ما عدد ما يجب على الإنسان أن يفهمه من البدائل النصية. لذلك يطرح الآن سؤال: أي البدائل وكتب الإنجيل أنزلها الله؟ ولماذا هذه بالتحديد؟[٨٣].

يجيب على ذلك مرة أخرى صوت مسيحي حريص على جعل البدائل المختلفة للعهد الجديد ليست ذات أهمية[٨٤].

هناك كتيب آخر مفصل جداً لجون غليشريست John Glichrist يذكر هنا فقط لأنه يستشهد فيه بتعريف قراءات القرآن الجائزة عن ابن الجزري (اقتباساً غير مباشر): «ذلك القول يبين كيف أنه من المستحيل تعريف القراءات السبع المختلفة»[٨٥]. إننا إذا تخلينا عن

(٨٣) سيف الله وآخرون: Versions of the Qur'an، على الموقع: http://www.islamic-awarness.org/Quran/Text/Qiraat/hafs.html، بتاريخ ١/ ٤/ ٢٠٠٧.

(٨٤) قارن: /http://answering-islam.org.uk/Campbell/s3c3c.html، بتاريخ ١/ ٤/ ٢٠٠٧.

(٨٥) قارن: http://truthnet.org/islam/Qurangil5.html، بتاريخ ١/ ٤/ ٢٠٠٧، قارن كذلك: http://answering-islam.org.uk/Gilchrist/Jam/chap5.html بتاريخ ١/ ٤/ ٢٠٠٧.



فكرة ابن الجزري بأن استفاضة التنزيل الإلهي يمكن معرفة حدودها على كل حال لكنه لا يمكن استهلاكها أبداً، فيجب علينا أن نستوعب محاولة اكتساب كثير من المعلومات بقدر المستطاع من هذا التنزيل باعتبار هذه المحاولة عجزاً عن الوصول لواحدية المعنى.

عكست ردود المسلمين على موقع Isalmic Awareness الموقف التقليدي بكل موضوعية إلا أنهم لم يركزوا سوى على جعل صحة القراءات أمراً معقولاً. والدليل الرئيسي على ذلك هو أن هذه القراءات متواترة أي مروية بطريقة متصلة الرواية عن النبي تخلو من كل خطأ(٨٦). لم يجرؤ أي عالم من علماء المسلمين في الانتصار لتعدد القراءات باعتبارها مكسباً، حيث كانوا محصورين في موقع دفاعي تبريري خالص. حتى بالنسبة للمسلمين الذين يصدون هجمات المبشرين النصارى بدت حقيقة القراءات أمراً محرجاً. وبذلك كان مما لا يمكن تجنبه ظهور اتجاه للإسلام السني لا ينكر وجود القراءات أو يصمت عنها أو يقلل من شأنها بل يعتقد في انتقاد صحتها. اتخذ هذا الرأي علماء معهد المورد الباكستاني للعلوم الإسلامية، بمدينة لاهور(٨٧). مؤسس هذة المؤسسة جواد الغامدي (المولود في ١٩٥١) هو صوت يقود التجديد الإسلامي مسموع فيما وراء حدود باكستان. في شبابه كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالمودودي واختلف منذ السبعينيات مع آراء المودودي متحولاً إلى فكر إسلامي غير تقليدي متجه للحداثة. وتلميذه، المفسر شاهزاد سليم خصص

---

(٨٦) سيف الله: *Reply to Samuel Green's "The Seven Readings oft he Qur'an"*، على الموقع: http://www.islamic-awarness.org/Quran/Text/Qiraat/green.html، بتاريخ ١/ ٤/ ٢٠٠٧.

(٨٧) قارن: http://www.al-mawrid.org، بتاريخ ١/ ٤/ ٢٠٠٧.



لجمع ورواية القرآن كتاباً تفصيلياً يكرر في النهاية التبرير العلمي لموقف المودودي الراديكالي: «القرآن الذي بين أيدينا الآن هو حرفياً نفس القرآن الذي نزل على النبي محمد بالضبط. وقد جُمع في حياته سواء في شكل كتاب وكذلك حفظه كثير من صحابة الرسول ورُوي شفاهة وكتابة للأجيال التالية وسمة هذا التنزيل عظيمة بمعني أن خلو نص القرآن من الخطأ حقيقة لا يمكن الطعن فيها»(٨٨).

يعتمد شاهزاد سليم في برهنته على آيات قرآنية يخبر الله فيها النبي بتنزيل القرآن مرتلاً حتى نهاية الوحي (سورة الفرقان آية ٣٢، سورة طه ١١٣-١١٤، سورة الأعلى آية ١-١٨، سورة القيامة آية ١٦-١٩، سورة الأعلى آية ١٨). ولأن هذه الآيات القرآنية تناقض الروايات حول جمع القرآن بأمر من أبي بكر وعثمان فإن تلك الروايات مردودة لأن القرآن له مرجعية أعلى من الحديث(٨٩). يمكن للمرء أن يحتج بأن الآيات المستشهد بها لدى سليم لم تكن مجهولة بالتأكيد للعلماء الكلاسيكيين الذين لم يستطيعوا أن يروا فيها تناقضاً مع مصاحف الخلفاء، بيد أن سليم لا يرد على العلماء الكلاسيكيين بل على مستشرقي الغرب:

> فقط لأنهم جعلوا شهادة القرآن لا اعتداد بها وأصروا على صلاحية تلك الأخبار غير الحقيقية أصبح جمع القرآن موضوعاً للنقد الهام والجاد من خلال المستشرقين [. . .].
>
> إذا كانت المادة التي يريد المسلمون ان يبرهنوا بها على صحة كتابهم تؤدي إلى نتائج مشكوك فيها فإن عليهم أن يقوموا بحل

---

(٨٨) قارن: http://renaissance.com.pk/febqur20.htm، ص ١، بتاريخ ١/٤/ ٢٠٠٧.

(٨٩) المرجع السابق، ص ٤.



إشكالية مهمة، لأن مجادليهم من غير المسلمين الذين يبحثون فعلا عن الحقيقة لديهم ذريعة تبدو مشروعة لرفض القرآن باعتباره كلمة الله التي لا تتغير[٩٠].

يرفض سليم الحديث عن السبعة أحرف لأنه غير مفهوم ويبدو غير معقول في أقرب معني له حيث يقصد بالأحرف لهجات مختلفة: «كيف لنا أن نقبل بأن الله العظيم أنزل بنفسه درجات النبر المختلفة وإمكانيات النطق؟»[٩١]. عندئذ سوف تفسر الآية القرآنية رقم ١٨ من سورة القيامة («فإذا قرأناه فاتبع قرآنه») دليلاً على أن القرآن قُرِأ بقراءة واحدة. يتضح ذلك أيضاً بأنه في العالم كله لا توجد سوي قراءة واحدة معتادة تتطابق مع «التقييم الأخير». يستبعد سليم من النقاش قراءة ورش عن نافع السائدة في شمال إفريقيا حيث تعتبر لديه منطقة شمال إفريقيا كلها بكل بساطة منطقةً متطرفةً غير مهمة. كما أن الصدفة التاريخية بانتشار قراءة حفص عن عاصم تبعاً للإمبراطورية العثمانية واحتلالها مكانة كبيرة بفضل الطباعة يعتبرها دليلاً على تواترها:

اتفقت الأمة الإسلامية على قراءة القرآن بطريقة واحدة. وتمثل بعض البلدان القليلة في شمال إفريقيا استثناءً. إن انتشار القراءات غير مهم لدرجة أنه لم يترك بأي حال من الأحوال للتطبيق. هذه المناطق من القارة الإفريقية لم تتبع يوماً ما المنطقة المركزية للأمة الإسلامية التي فتحها صحابة النبي أثناء عصر الخلفاء الراشدين. إن القراءة الوحيدة التامة للقرآن التي وجدت استخداماً في كل المناطق المركزية في العالم الإسلامي

---

(٩٠) المرجع السابق.

(٩١) المرجع السابق، ص ٨.



منذ عصر النبي هى القراءة العامة، وهي بالضبط تلك القراءة التي تُليت أمام النبي عندما تم نزول القرآن[٩٢].

طبقا لكلامه سُميت هذه القراءة خطأً بقراءة حفص عن عاصم، إلا أنها لابد أن تصحح تسميتها إلى «القراءة العامة». تظهر القراءات المخالفة، حيث تختلف من حيث المضمون عن هذه القراءة عموماً، متناقضة ولذلك فهي خاطئة، والقرآن رُوي في النهاية رواية متواترة لكن القراءات اعتمدت على سلسلة روايات مختلفة (وهو ما لا يمكن أن يسير تقنياً بصورة مختلفة)، حيث يعتبر بعض الرواة علاوة على ذلك في سيرتهم غير موثوق بهم. «ينتج عن هذا التحليل بوضوح أن القراءات التي توجد في التفاسير والتي تُتلي وتُدرس في مدارس القرآن لا يمكن قبولها بأي طريقة. إذا ما كان يعود إصرار بعض الرواه على التلاوة الأولى للقرآن أو أنها كانت محاولات للتوضيح من صحابة النبي [...] أو أنها اختلقت مثلما اختلقت «الآيات الشيطانية» لتشويه سمعة القرآن فإن ذلك يعد لغزاً ربما لن يحل. لكن من المؤكد أنها لا ترتبط بنص القرآن»[٩٣].

يؤدي تدليل سليم بمنطقه الفريد أنه من ناحية غير ممكن وجود تعدد للقراءات - وليس بسبب الرغبة من خلال ذلك في تقديم مساحة للهجوم لغير المسلمين -، بل لأنه من ناحية أخرى توجد صورة مطبوعة منتشرة وعامة للقرآن والتي طبقاً لذلك لابد أن تكون هى الوحيدة الصحيحة وكل الروايات التي لا تؤيد هذا الرأي تعتبر خاطئة. وإنه من العجيب أن نرى كيف لاتجاه متفتح وعقلاني

---

(٩٢) المرجع السابق، ص ٩.

(٩٣) المرجع السابق، ص ٩٣.



إسلامي حديث أن يتخلف عند محاولة التماهي مع العلماء الغربيين عن الوضع الذي وصلت إليه النظرية الإسلامية قبل خمسمائة عام.

التراث ما بعد الحداثي

لنؤكد أن العرض الإسلامي للقراءات كما طرحها ابن الجزري ينطلق من الحقيقة البسيطة في استيعابها للوهلة الأولى أن كلام الله إذا ما دخل في تاريخ البشر لا يمكن أن يظل نصا بلا قراءات، والذي بسببها جعل الله نفسه القراءات مكونا من مونات الوحي. لكن الفكرة تبدو مشكلة عندما ينطلق المرء من أن الله يمكن أن ينزل نصا موحدا بلا بدائل فتنشأ البدائل بسبب أخطاء البشر. يندرج تحت هذه العقيدة مغالطة لغوية متداولة جدا، وهي العقيدة المغرية بوجود نص أصلي واحد يتردى في الاعتقاد بها اللغويون عند قيامهم بالعمل التحريري بالضرورة، هذا إذا لم يكن هناك علامات هامة تشير إلى أن مؤلف النص نفسه قد ولد بنفسه صورا مختلفة للنص. ورغم أن الشعراء من كل العصور والحضارات يحدث لنصوصهم تعديل باستمرار ويقدمونها في صور مختلفة، فلا يمكن قمع الدافع اللغوي الأساسي لاستعادة الصورة الوحيدة الأصلية للنص، أي كلمات الشاعر بذاتها، من التراث الثري بالبدائل في الأعمال التي لم تصلنا في مخطوطات يدوية - وذلك مع وجود الافتراض الخفي بأن المؤلف قد نطق الكلمات بنفس هذه الطريقة مرة واحدة أو باستمرار. بيد أن الصورة الأصلية لأي نص لم توجد أبدا في الأغلب الأعم، بل سلسلة من التعديلات وإعادة الصياغة للنص. بعد ذلك يحدث إثراء للنص على مدار الروايات عن طريق بدائل أخرى، لا تختلف عن بدائل المؤلف كثيرا.

ماذا يمنعنا إذن من افتراض مثل تلك التعددية الخاصة بالنصوص



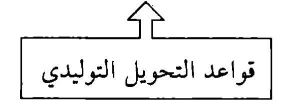
الأصلية للقرآن؟ هنا نجد أولا الحقيقة بأنه يمكن توضيح كثير من البدائل بمساعدة المناهج النقدية المتداولة للنصوص بصورة مقنعة. يضرب المرء مثالا بقراءة «ننشرها» في مقابل «ننشزها» من سورة البقرة، آية ٢٥٩ التي يمكن شرحها في اللغة المكتوبة بحذف النقطة الفارقة حيث ينتج عن ذلك قراءة أسهل (ولذلك فهي مريبة)، ولهذا السبب فإن الآراء النقدية للنص تميل بوضوح إلى أن أصل الكلمة «ننشزها». لا يتناقض هذا على كل حال مع فقه القراءات، لأن اختلاف القراءات يعتبر تبسيطا للإنسان، ذلك الكائن المجبول على البدائل. لهذا السبب فإن فقه القراءات يعتبر قراءة «ننشرها» التي تبدو ثانوية جزءاً من الوحي، وهو ما لا يعتبر ضررا لأن القراءات تكمل بعضها وتوضح بعضها، خاصة وأنه لم يحدث لقراءة «ننشزها» أي تعطيل. ولأن قراءة «ننشرها» تضيف فوق ذلك تفصيلا دقيقا من تفاصيل المعنى فإن نص القرآن يتم إثراءه من خلال ذلك، عند قبول تلك القراءة. تكمن الحيلة الإلهية إذن في جعل البدائل الممكنة التي يمكن أن تنشأ في الروايات مبكرا جزءاً من التنزيل نفسه مسبقا - وبالإضافة إلى ذلك توجد بدائل أخرى كثيرة تُنسى بمرور الوقت أو باعتبارها جزءاً من روايات شاذة لن تتطور. إن الله يعد العدة للبدائل ويوحي بها هو نفسه. الأمر يحتاج فقط إلى مراجعة الروايات للتمكن من إصدار حكم باحتمالية اتصال قراءة في سندها إلى أصحاب النبي (وبذلك إلى النبي)، وبذلك تصبح جزءاً من الوحي أو لا تصبح كذلك. في هذه النقطة يبدو الضعف البشري جليا حيث لا يسمح بإصدار مثل تلك الأحكام بثقة تامة. بيد أنه من خلال ذلك يُعترف بالضعف الإنساني - أي الضعف بعدم الإبقاء على نص بلا بدائل، أصبحت بنفسها جزءاً من الفكرة الإلهية وتجد مكانها هنا بالاعتراف



بحق الإنسان بإصدار أحكام على احتمالية الشيء وتميزه بالحصول على أجر من خلال محاولته الاقتراب من الحقيقة.

عن طريق قبول القراءات باعتبارها جائزة بنفس الدرجة يختلف القرآن عن نص ذي آلية من البدائل. إن آلية البدائل تعطي معلومات عن تاريخ النص، لكنها لا تنتمي إليه بنفسه، ويمكن أن تنشأ لنفسها باعتبارها نصا سالما ذا خط أفقي طبقا لإرادة الناشر والمنهج المختار من قبله. لكن ذلك لم يعد ينطبق على النص القرآني، لأن القراءات لا تقدم «معلومات خلفيه» وفقط، بل هي مكون من مكونات النص نفسه. ولذلك فإن القرآن لم يعد نصا ذا خط أفقي لأن كل نسخة مكتوبة أو منطوقة لا يمكنها أن تكتب معها أو تتلو معها البعد الرأسي للقراءات. للوهلة الأولى سيتوصل المرء فوق هذا البعد إلى القراءات الجائزة من العشرة، ثم سيصل إلى بدائل أخرى ربما تكون مروية رواية جيدة لهذا الموضع وحده، قبل أن يصل أخيرا إلى اختلافات نصية أكثر ريبة. فيما يخص الآية الرابعة من سورة الفاتحة يمكن عرض فهم ابن الجزري للنص كما يلي:

مَالِكِ
مالِكَ
مَلِكَ
مالِكِ (بإمالة الألف للكسر)
مَلِكِ
«الحمد لله . . ، مالِكِ يوم الدين»





في هذا الموضع يقرأ أربعة من القراء العشرة «مالِكِ يومِ الدين» حتى من بينهم عاصم، ولهذا السبب فقراءة العدد الأكبر من العشرة «ملِكِ يوم الدين» ليست مشهورة إلى حد كبير. يعرف ابن الجزري قراءات أخرى تتطابق مع معاييره كذلك. فيُروى مثلاً بدلاً من «مالِكِ» كلمة «مالِكَ». والاسم هنا منصوب على النداء بمعنى «يا مالِكَ». وهذه القراءة يعلق عليها ابن الجزري قائلاً أنها «قراءة حسنة»[٩٤]. كما أن قراءة «ملِكِ» توجد كذلك منصوبة «ملِكَ» على النداء. في قراءة عليّ جُعل من الاسم «مَلِكْ» الفعل «مَلَكَ» الذي يعني «امتلك، تسَّيد، أو كان ملكاً على»، (مَلَكَ يوم الدين). وبدلاً من قراءة «مَلِكِ» توجد قراءة «مَلْكِ» دون اختلاف في المعنى[٩٥]. من الناحية الصوتية توجد أيضاً قراءة «مَالِكِ» (بإمالة الألف للكسر) بدلاً من «مَالِكِ» (بدون إمالة). هناك قراءة أخرى تجعل الاسم مرفوعاً حيث يتغير النحو في الفقرة بكاملها: «مَالِكُ يومَ الدين». ويشبه ذلك قراءة «مَالِكُ يومِ الدين». يتم التعامل مع النص المكون من السواكن عن طريق القراءات «ملَّاكِ» أي المتملك و«مَلِكِ» أي الملك إلا أن القراءتين شملهما القياس[٩٦]. كل تلك القراءات تنتمي إلى الأحرف السبعة مع وجود درجة احتمال مختلفة لكنها ليست بسيطة ويمكنها إلى حد ما أن تكون جزءاً حقيقياً من الوحي الإلهي دون أن يمكن القول بها في معظم القراءات نوعا من التأكيد. هذه القراءات تُكمل نص القرآن الأفقي ببعد رأسي مفتوح إلى أعلى، كما تُعتبر آلية توليد البدائل نفسها مكوناً من مكونات النص.

---

(٩٤) ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص ٤٧.

(٩٥) المرجع السابق.

(٩٦) المرجع السابق، ص ٤٨.



يعد القرآن عند ابن الجزري نصاً متعدداً غير مغلقٍ مركباً تركيب نصٍ فائق كما أنه ليس نصاً أفقياً يمكن بلوغ منتهى مضمون معناه، بل يتطلب من سامعيه وقرّائه اجتهاداً نصياً جديداً باستمرار يتأكد من خلاله بأن هذا الاجتهاد لن يؤدي أبداً إلى التأكد النهائي - وفكرة مثل تلك الفكرة كما تقدمها علوم القرآن الكلاسيكية لا تتفق مع الحداثة الديكارتية، غير أن هذه الفكرة من الواضح أنها بعد حداثية (متطورة). هل ينبغي إذاً أن تكون العلوم الإسلامية في ما بعد عصر التشكل التي تخلت عن عقلانية المعتزلة طبقاً لجوهرها بعد حداثية (أي متطورة)؟ لكن الغرب وحلفائه في العالم الإسلامي لن يتوقفوا عن المطالبة بأن الإسلام يجب عليه أخيراً أن يعود إلى عقلانية المعتزلة (أي يرجع إلى القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي) ويصل أخيراً إلى الحداثة مرتبطاً بها في هذا العصر مع تخطي كل القرون التالية. إن كراهية المسلمين لتاريخهم الخاص المتعمقة منذ عصر الاستعمار والتي تُحَوِّل النظر - كما تبين الأمثلة السابقة بما فيه الكفاية - عن العلوم الإسلامية

فى عصر الأيوبيين والمماليك والعثمانيين، تعيق كذلك النظر إلى العناصر البعد حداثية (المتطورة) لهذه العلوم التي تبدو أكثر عصرية من الحداثة الخرقاء التي يصف بعض المسلمين من جميع الاتجاهات أنفسهم بها في عصرنا الحالي. ولأن العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر يوجه نظرة مرتعبة إلى وحش الحداثة - برغبة ميئوس منها في التحول بنفسه إلى وحش - ظهرت تلك المداخل إلى الإسلام الملهمة لما بعد الحداثة على الطرف الآخر للأفق، رغم أنه قد مُهِّد لهذه المداخل من خلال التراث الخاص طريقا عريضا - وإن كانت حتى الآن في طريقتها المحتقرة بحقبة ما بعد التشكُّل. بيد أن



تصورات العلوم التقليدية يبدو أنها أصبحت غير مفهومة لجزء كبير - وهو الجزء النشط والمرئي - من المثقفين الإسلاميين. وبهذا يصبح من الواضح أنه ليس الإسلام التقليدي «من العصور الوسطى» وممثلوه الحاليون «الأصوليون» هم من يقفون في مواجهة قوى التحديث والتحرر والتنوير، بل أصوليون وإصلاحيون يقودون حربا ضد حضارتهم الخاصة متأثرين في ذلك بعلماء غربيين. إنه ليس العصر الوسيط والعصر الحاضر هم من يقفون متضادين، بل يفعل ذلك الإصرار الحديث على إفراد المعنى والطاقة البعد حداثية (المتطورة) للتراث الإسلامي فيما بعد فترة التشكل.




مكتبة
التنوير

٤

هل يتحدث الله حديثا له أكثر من معنى؟

في الكتاب المقدس نفسه مواضع معينة يصعب استيعابها لا يريد الله فيها أن يجعلنا نغوص فيها بصورة أعمق، وإذا حاولنا الغوص فيها نخطو بصورة أكثر نحو الظلام كلما غصنا أكثر لكي نتعرف بهذه الطريقة على جلال الحكمة الإلهية التي لا يمكن سبر أغوارها، وكذلك لنتعرف على ضعف الفكر الإنساني.

إرازموس فون روتردام[١]

القرآن بوصفه معيناً لا ينضب

كان العلماء الكلاسيكيون كما يتضح في كتاب ابن الجزري عن قراءات القرآن في فصله الأخير على اقتناع بأن ثراء النص القرآني بالبدائل من إرادة الله؛ ذلك لأنهم رأوا فيه إشارة خاصة على نعمة الله، وإن تنوّع البدائل يعني التيسير على الناس وكذلك حثهم على

(١) Erasmus vond Rotterdam: De libiro arbitiro I a 7: «Sunt enim in divinis literis adyta quaedam, in quae Deus noluit nos altiùs penetrare, & si penetrare conemur, quo fuerimus altius ingressi, hoc magisac magis caligamus, quô vel sic agnosceremus & divinae sapientiae majestatem im pervestigabilem, & humanae mentis imbecillitatem»، الترجمة الألمانية في كتاب *Erasmus, Ausgewählte Schriften*، المجلد الرابع، ترجمة Winfreid Lesowsky، ص ١٠ والتي تليها.



الانشغال بالنص المقدس. كما أن البنية غير الأفقية التي يحصل عليها النص من خلال المستوى الرأسي للقراءات المختلفة تتيح بالإضافة إلى ذلك إثراء المواضع المختلفة بالعديد من المعاني التي تتكامل مع بعضها وتوضح بعضها دون الاضطرار في ذلك إلى استكمال النص الأفقي.

وإذا كان تنوع المعاني يتم استيعابه على مستوى بناء النص، أي حتى قبل البدء بالتفسير الحقيقي للمعنى، فسوف يعتبر كذلك العديد من إمكانيات التفسير بمثابة الإثراء والمكسب. وتعود الصياغة الكلاسيكية التالية في هذا السياق لابن الجزري:

> فإن علماء هذه الأمة لم تزل في الصدر الأول وإلى آخر وقت يستنبطون منه الأدلة والحجج والبراهين والحكم وغيرها مالم يطلع عليه متقدم ولا ينحصر لمتأخر بل هو البحر العظيم الذي لا قرار له ينتهي إليه، ولا غاية لآخره يوقف عليه. ومن ثم لم تحتج هذه الأمة إلى نبي بعد نبيها كما كانت الأمم قبل ذلك لم يخل زمان من أزمنتهم عن أنبياء يحكمون أحكام كتابهم ويهدونهم إلى ما ينفعهم في عاجلهم وآجلهم[٢].

من يتتبع الخطاب الحالي في الإسلام وعن الإسلام فلا بد أن ينبهر بهذه الصياغة، إلا أنها تناقض تماما صورة الإسلام في أيامنا هذه، فاليوم يسود الرأي إلى حد بعيد بأن القرآن لا يُسمح بتفسيره، ولا

---

(٢) ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص ٥: فإن علماء هذه الأمة لم تزل في الصدر الأول وإلى آخر وقت يستنبطون منه الأدلة والحجج والبراهين والحكم وغيرها مالم يطلع عليه متقدم ولا ينحصر لمتأخر بل هو البحر العظيم الذي لا قرار له ينتهي إليه، ولا غاية لآخره يوقف عليه. ومن ثم لم تحتج هذه الأمة إلى نبي بعد نبيها.



يمكن ذلك، لأنه كلام الله غير المخلوق. وهذا يعتبر - طبقا لنفس الرأي - بدوره عائقا أمام «تحديث» الإسلام. ولا يتخذ هذا الرأي غير المسلمين فقط، بل عبر إصلاحيين مسلمين مثل نصر حامد أبو زيد، الذي تبحر في العمل في هذا الموضوع. وهناك صياغة جيدة لهذا الموقف تعود إلى كريستيان ترول Christian Troll، القسيس اليسوعي المتخصص في علوم الإسلام الذي أكد في مقابلة حول الإسلام بانتهاء الوحي بعيسى المسيح، مثلما انتهى الوحي عند المسلمين بالقرآن. لكن لأن القرآن نص «يعتقد الإيمان به حرفيا .. كلمة بكلمة» - مما يعني أنه نص أكثر قدرة على تفسيره حرفيا، فإنه ليس له قدرة تاريخية:

> في تعاليم الكنيسة الرومانية يعني بأنه رغم أن الوحي قد انتهى إلا أن مضمونه لا تنقطع معانيه [...] والفرق الكبير (مع الإسلام) هو أنه بالنسبة للعقيدة المسيحية لا يقع نص في بؤرة الاهتمام، بل شخص، وهو يسوع المسيح. هذه العقيدة تقول أن الله [...] قد قرر أن يكون بشرا. ولا يمكن أن يقال على الله أمرا أكبر ولا أكثر نهائية من ذلك. من هذه الناحية لا يوجد ما يضاف عن صدق العقيدة. لكن هذه العقيدة تريد استيعابا أعمق باستمرار. [...] وتاريخ الكنيسة هو تاريخ التنامي في سر الله.

بالنسبة للمسلمين يعتبر التحدي الذي يمثله انتهاء الوحي «أكثر راديكالية لأنهم ينطلقون بخلاف المسيحيين من نص تمت صياغته في القرن السابع معتقدين أنه نص إلهي حرفياً له صلاحية ثابتة لكل الأوقات. كيف يمكن ربط هذا النص بعالمية الإسلام وبالتكليف



بالوصول إلى كل الناس والحضارات، بعقلية تريد أن تكون منفتحة على المستقبل؟»[٣]

يظهر كلا النصين توازيات عجيبة. فعند ابن الجزري قد انتهى الوحي لكن مضمونه لم ينضب، لأن غزارة المعاني القرآنية لا تنضب. يكتشف كل جيل أمرا جديدا في القرآن لم تعرفه الأجيال السابقة بالإضافة إلى ذلك يبقى الكثير للأجيال القادمة لتكتشفه. إذا لم تكن تلك «عقلية تريد أن تكون منفتحة على المستقبل»، فماذا هي إذن؟ كذلك فعند ابن الجزري التاريخ هو «تاريخ التنامي في سر الله» كما يصف كريستيان ترول الموقف الكاثوليكي. الفرق الأساسي - الوحيد-بين كلا الموقفين يكمن في السؤال عما إذا كانت وسيلة الوحي لها تأثير على مجال التفسير، وإن كانت الإجابة بنعم فكيف ذلك؟ ليس بديهيا بأي حال من الأحوال أن نفهم أن هناك نصاً يُبدي مساحة تفسير أقل من حياة شخص ما تضع معايير معينة. يُضاف إلى ذلك أنه من ناحية فإن حياة عيسى لا تتاح معرفتها سوى من خلال النصوص بينما على الجانب الآخر كذلك في الإسلام فإن النموذج الحي لشخصية ما وهو حياة النبي محمد لها سلطة واضعة للمعايير.

بالنسبة لابن الجزري فإن التأثير الدنيوي لنبي ما مرتبط بزمن - على العكس من رأي ترول. لذلك أُرسل لكل شعب نبياً ليكون «تجديداً» للوحي الإلهي. لم يُتغلب على هذه الضرورة الزمنية والحضارية سوى بتنزيل القرآن. من خلال تنوع معانيه يعتبر القرآن منفتحاً على المستقبل. وتحل إمكانية تفسيره، كما يرى ابن الجزري، محل وجود نبي لكل زمن، وهذا يفترض بالتأكيد أن تتضمن الرسالة

---

(٣) مقابلة في صحيفة Die Welt بتاريخ ٢٠٠٦/١١/١٠ في موقع: http://www.sankt-georgien.de/leseraum/troll30.pdf، بتاريخ ٢٠٠٧/٦/١.



القرآنية تنوعاً في المعاني يدل على أن الله يتحدث حديثاً له أكثر من معنى، وقد كان ذلك بديهياً عن ابن الجزري.

كذلك من البديهي في يومنا هذا وجود الافتراض أن أي نص معياري لا بد أن يكون واضح المعنى. ومن يؤمن بنص منزل من عند الله للبشر فسوف يفترض دائما أبدا افتراضا ضمنيا أن هذا النص واضح المعنى. ومن يزعم أن القرآن لا يمكن تفسيره لأنه كلام الله فإنه بذلك يتجاهل هذا الافتراض. والنتيجة يجب أن تكون كما يلي تماما:

مسلَّمة رقم ١: إن نص القرآن طبقا للفهم الإسلامي السني السائد هو كلام الله غير المخلوق.

مسلَّمة رقم ٢: يتكلم الله كلاما ذا معنى واحد واضح.

النتيجة: لكل آية قرآنية معنى واحد واضح صحيح لا يظهر أي مساحة للتفسير ولا يمكن تكييفه مع الأحوال الزمنية المتغيرة.

لكن إذا سقطت المسلمة رقم ٢ فإن النتيجة تختفي كذلك، أي أن الحالة الوجودية للقرآن طبقا للعقيدة المختصة ليس لها أي تأثير على إمكانية التفسير، لأنه يمكن أن يكون الله قد وضع في النص كل المعاني المعقولة والممكنة في الأزمنة المختلفة، دون أن يجب أن تكون تلك المعاني معروفة كلها في زمن معين.

بغض النظر عن كون القرآن مخلوقا أو غير مخلوق فإنه ينتج عنه العديد من التفسيرات لا تجد نهايتها سوى في مطلب الخلو من التناقض كما شرح في الفصل السابق. ولأنَّ المسلَّمة رقم ٢ هي فكرة من أفكار الحداثة الديكارتية فإن الإصرار على معنى واحدا صحيح لكل العصور لكل آية قرآنية هو نتيجة لعملية ربط الإسلام بالحداثة. وبقبول المسلَّمة رقم ٢ يكون الإسلام «قد وصل للحداثة»



بينما تضيع منه في نفس الوقت المرونة للتعامل مع مشاكل الحداثة. ومن هذا المنظور يبدو في الواقع أن تأثير شخص ما يتاح له مساحة تفسيرية أكبر.

إلى أي مدى يمثل الواقع لدى علماء الإسلام الكلاسيكي عكس ذلك، يتضح إلى حد ما من حديث مدهش يذكره السيوطي في كتابه في علوم القرآن «الإتقان في علوم القرآن». هذا الكتاب الهام إلى يومنا هذا من علوم القرآن الكلاسيكية يحتوي على فصل عن المشترك اللفظي (الوجوه والنظائر). يصطدم المرء فيه برواية تاريخية عن علي الذي كان في حرب مع الخوارج. هنا قدم إليه ابن عباس وبين له أنه على استعداد بأن يذهب إلى الخوارج ويقنعهم بالقرآن. «يا أمير المؤمنين، فأنا أعلم بكتاب الله منهم، في بيوتنا نزل. قال صدقت، ولكن القرآن حمّالٌ ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنن، فإنهم لن يجدوا عنها محيصا»[٤].

بالنسبة لأبطال هذه الرواية - وكذلك بالنسبة للسيوطي الذي يستشهد بالحديث موافقا على مضمونه - فإن سنة الرسول أوضح إلى حد بعيد من النص المنفتح للتفسيرات. وحتى لو لم توقف تلك المعلومة المسلمين أبدا عن الاستشهاد بالقرآن فإن النظرة المبدئية لهذه الحقيقة عند دوائر واسعة من إسلام ما قبل الحداثة تفترض ما يظهره النظر في تفسير قرآن كلاسيكي. نسوق على سبيل المثال موضعا قرآنيا لا يتغير بصفة خاصة وهو بداية سورة النازعات. هذا النص من الحقبة المكية الأولى[٥]، أي من بداية عصر تبليغ النبي بالرسالة، حيث يبدأ النص بمجموعة من عبارات القسم، التي تؤدي

---

(٤) السيوطي، الإتقان، المجلد الثاني، ص ١٢٨.

(٥) قارن: Nöldke, *Geschichte des Qorāns*، الجزء الأول، ص ١٠٤.



إلى وصف يوم القيامة. عبارات القسم تلك[٦] تشتمل أولا على مفردات قديمة، وثانيا تذكر أشياء يقسم بها في الأغلب من خلال صفات تصف تلك الأشياء لكن لا تسميها. وهذا بشكل مماثل وسيلة بلاغية من وسائل الشعر العربي القديم المعاصر لتلك الفترة[٧] إلا أن معظم المتبقي من الشعر العربي القديم يسمح تقريبا باستمرار باستيعاب الموضوع المقصود بمثل تلك الكلمة البديلة بينما ذلك لا يحدث في عبارات القسم القرآنية.

في ترجمة فريدريش روكيرت (١٧٨٨-١٨٦٦) الذي حاول أن يترجم القرآن في شكل لغوي يشبه النص الأصلي إلى حد بعيد تأتي ترجمة السورة المذكورة كما يلي (وسوف أضيف النص العربي؛ وللحصول على انطباع صوتي مثل نغمة النص الأصلي يجب قراءة التنوين في أواخر الآيات بألف ممدودة، طبقا للمقروء):

١- والنازعات غرقا	Bei eueren untertauchenden Entweicherinnen
٢- والناشطات نشطا	Und umschweifenden Schweiferinnen
٣- والسابحات سبحا	Und hinstreifernden Streiferinnen
٤- فالسابقات سبقا	Und vorlaufenden Läuferinnen
٥- فالمدبرات أمرا	Und Gebotbetreiberinnen

وبقد ما هي ترجمة روكيرت جيدة، إلا أننا يجب أن نعترف أننا لا نفهم كثيرا منها، بيد أنه من خلال ذلك يعطي روكيرت انطباعا جيدا عن النص الأصلي الذي لا يعتبر في هذا الموضع أكثر فهما. وحتى

(٦) قارن: Hawting, *Oaths*; Neuwirth, *Der Horizont der Offenbarung*

(٧) قارن: Bauer, *Altarabische Dichtung*، المجلدالأول، ص ١٧٢-١٨٠.



وإن كان روكيرت لم يمكنه أن يصيب المعنى الصحيح دائما إلا أن ترجمته لها فضل لا يمكن إنكاره بأنها لم تحاول أن تبدو أكثر فهما من النص الأصلي. على خلاف ذلك تماما تأتي ترجمة رودي باريت (١٩٠١-١٩٨٣) الذي أكد على الحق في رغبته في فهم القرآن كما فهم وقت نزوله، لكن من الخمس آيات البادئة في سورة النازعات لم يستطع أن يفعل شيئا صحيحا. أصبح النص عنده، مع إهمال شديد للشكل اللغوي للقرآن، كما يلي مليئا بالأقواس وغابة من علامات الاستفهام مثلما لم يُفهم هذا النص القرآني بالتأكيد وقت نزوله:

1 Bei denen, die (beim Schießen die Bogensehne) voll ausziehen (?) (oder: die [den Menschen die Seele] mit Gewalt aus [dem Leib] ziehen (?); oder [falls nicht Engel, sondern Pferde gemeint sind]: die ungestüm am Zügel zerren), 2 äußerst lebhaft sind 3 und in Windeseile dahinstürmen (2) (w. [mit allen vieren] rudern [eigentlich: schwimmen]) 4 die (allen anderen) zuvorkommen 5 und eine Sache zu dirgieren wissen (?)!

حتى باريت وهو لغوي مخضرم لا يوهم بأن النص مفهوم. فهو يعطي العديد من إمكانيات التفسير ويترك أربع علامات استفهام داخل الترجمة، إلا أنه بالطبع على قناعة بأن إحدى تلك التفسيرات صحيحة. وقد بات من البديهي لنا أن نقرأ تحت نفس المسلَّمة تفسيرا كلاسيكيا للقرآن. نأخذ على سبيل المثال تفسير أحد العلماء «الأصوليين» الذي لا يعرف بميوله الصوفية أو الباطنية وحتى اليوم يمكن الوصول إليه على مواقع الإنترنت التراثية. نتحدث هنا عن تفسير الماوردي، الفقيه الشافعي البغدادي (٣٦٤-٤٥٠/ ٩٧٤-١٠٥٨) حيث نقل هنا تفسيره للآية رقم ٤ من سورة النازعات كما يلي:



«فالسابقات سبقا» فيه خمس تأويلات:

أحدها: هي الملائكة تسبق الشياطين بالوحي إلى الأنبياء، قاله علي ومسروق؛ وقال الحسن: سبقت إلى الإيمان.

الثاني: هي النجوم يسبق بعضها بعضا، قاله قتادة.

الثالث: هو الموت يسبق إلى النفس، قاله مجاهد.

الرابع: هي النفس تسبق بالخروج عند الموت، قاله الربيع.

الخامس: هي الخيل، قاله عطاء.

ويحتمل سادسا: أن تكون السابقات ما يسبق الأرواح قبل الأجساد إلى جنة أو نار.

مما هو لافت للنظر أن الماوردي يضع التفسيرات المختلفة بجوار بعضها دون وضع تدرج لها أو تفضيلا شخصيا لأحدها. وفي الحقيقة من النادر جدا أن يحتوي مؤلفه الشامل في مجمله على انحياز شخصي بمعنى أنه يرى تفسيرا أكثر احتمالية من تفسير آخر أو أن أحد التفسيرات يبدوا راجحا لديه. ولا ينطبق هذا على مؤلفه فقط بل على الغالبية العظمى من تفسيرات القرآن الأخرى. ومن النادر نسبيا أن يتمادى عالم من العلماء بترقيم المعاني المختلفة مثلما يفعل الماوردي.

إن معظم إمكانيات التفسير التي يذكرها الماوردي تعود إلى مرجعيات أقدم لا تعود بالضرورة إلى السلف الصالح الذين يستشهد بهم سلفيو اليوم. يستشهد الماوردي باستمرار بآراء شيخه. ومن اللافت للنظر هنا أنه يبدأ فقرته بالكلمات التالية: يوجد خمسة تفسيرات، لكنه في النهاية يُلحق بها تفسيراً سادساً محتملاً. عند هذه الفقرات المتعددة نسبياً في تفسيره والتي يبدأها بقوله «ويُحتمل» فإن



هذه الإضافة هي بلا شك تفسير الماوردي نفسه. لذلك لا يحسبها من التفسيرات الموجودة بالفعل، والتي يشير إليها بعبارة («فيه عدة تأويلات»). إن نظرية غزارة المعاني القرآنية التي لا تنضب تتأكد إلى حد بعيد في ممارسة أحد مفسري القرآن «الأصوليين» الذي لا يتردد في إضافة نتائج تفكيره الخاص إلى الروايات الأقدم (كما هو من بديهي لدى لمفسرين الصوفيين الذين لا يعد الماوردي منهم على الإطلاق). ولا يجد المرء مثل ذلك في التفسيرات التي تقتصر على تفسير القرآن بالحديث (التفسير بالمأثور) أو في التفسيرات القصيرة التي تعطي غالباً احتمالية تفسير واحدة. بالإضافة إلى ذلك على المرء أن ينطلق في الحالة الأخيرة أن المؤلف يشارك الافتراضات الأساسية المعرفية لعصره حيث يمكن لكل تفسير أن يدعي الاحتمالية وليس التأكيد وأن الصحة المحتملة لأحد التفسيرات لا تستبعد صحة تفسير آخر. يتضح هذا بصفة خاصة في الحقيقية بأن الماوردي لا يحاول أن يضع تفسيره الخاص ضد التفسيرات الأخرى. ولا يعني هذا بالنسبة له سوى تفسير إضافي يمكن بدوره أن يكون صحيحاً.

لا يفعل الماوردي بذلك شيئا أكثر مما ينبغي أن يفعله مفسر متمكن إذا ما تتبعنا مرة أخرى الباب الذي ألفه السيوطي بعنوان الوجوه والنظائر. فالسيوطي يقتبس هناك حديثا نصه: «لا يكون الرجل فقيها كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة». ويضيف السيوطي بأن لهذا الحديث المعنى التالي: «وقد فسره بعضهم بأن المراد: أن يرى اللفظ الواحد يحتمل معانيَ متعددة، فيحمله عليها إذا كانت غير متضادة، ولا يقتصر به على معنى واحد». بالقياس على نظرية قراءات القرآن التي إذا كانت مروية رواية حسنة وخالية من التناقض فهي في نفس الوقت صحيحة، فإن الرأي المقنع بناء على



ذلك هو أن المعاني المختلفة يمكن أن تتجاور في نفس الوقت، طالما أنها لا تناقض بعضها صراحة. ولذلك فإنه من الممكن وليس من المستبعد، أن المقصود في الآية ٤ من سورة النازعات هم الملائكة، وكذلك النجوم .. إلخ. وقد بيَّنَ الزمخشري في تفسير الكشاف بصورة جميلة كيف يمكن أن تُفسّر الآيات الأربعة على أن المقصود في كل منها الملائكة، والخيل، والنجوم، والأرواح(٨).

إذا قبلنا هذا الأساس فلن نرى أي مواطن ضعف في تعدد تفسير القرآن قياسا على تعدد قراءات القرآن، بل سنجد فيه نوعا من الإثراء. وإذا كان المفسرون الكلاسيكيون يضعون عديدا من التفاسير جنبا إلى جنب دون تعليق، منها أحيانا تفسيرات غامضة نسبيا فإنهم يتبعون بذلك مبدأ إمكانية وجود الحقائق المتوازية. لكن هذا المبدأ لم يعد مستوعبا في الغرب بداية من القرن التاسع عشر. لذلك يعتقد الغربيون أن سلسلة المعاني الموجودة في تفسيرات القرآن سفسطة «عقائدية»، أو تقليد أعمى، أو أنها دليل على أن المفسرين لم يستطيعوا فهم القرآن.

إن الانطباع بوجود التقليد الأعمى استعدته بصفة خاصة حقيقة أن المفسرين الكلاسيكيين كانوا على قناعة من إمكانية صدق تفسيرات مختلفة في نفس الوقت وكذلك من عدم انتهاء معاني النص، وعلى الجانب الآخر قلما كانت لديهم رغبة (إذا لم يكونوا من الصوفية أو الباطنية) في الخروج عن المعاني المروية من المرجعيات الأقدم. وهذه الطريقة المحافظة التي تعتمد على نظرية تصاعدية تتضح من خلال محاولتهم ترويض تعدد المعنى. وكان

---

(٨) الزمخشري، الكشاف، البند الرابع، ٦٩٢-٧٠٠.



أفضل ما يفعله المرء هو جمع التفسيرات السابقة وحفظها والتعامل معها لفترة طويلة ليبدو الأمر غير محتاج لتفسيرات جديدة. وكان من الممكن لأي تصرف مختلف أن يحدث أزمة تعدد المعنى ولذلك بدا من الأفضل الاعتناء بموضوع التعدد بدلا من تركه يتفاقم. لقد كانت حضارات الإسلام لا مثيل لها في انصياعها للنصوص وتفسيراتها. فلم تكن تُفسّر النصوص الدينية وحدها، بل قصائد الشعر العربي القديم في العصور الأولى، وكذلك الأعمال الأدبية في العصور اللاحقة مثل قصائد المتنبي ومقامات الحريري. في هذا المجال كان الناس يدركون ما يمكن أن يستخرجوه من معان من خلال تفسير نص ما. لذلك يحذر الصفدي مثلا من التفسيرات الغريبة ويقول: «إذا أراد أحدٌ تفسير معلقة امرئ القيس بأنها رثاء لقطة أو غزل لفيل فسيجد طريقه إلى ذلك»[٩].

فيما يتعلق بالظروف الحديثة التي تتغير فيها ظروف الحياة بصورة بطيئة فقط يهتم مثل هذا الموقف بوجود تجاور للاستقرار والتعدد. وعندما بدأت ظروف الحياة تتغير بسرعة في القرن التاسع عشر حدث ذلك من خلال حضارة كانت تطالب بإجابات واضحة، ولا تريد قبول تجاور حقائق مختلفة في نفس الوقت. واختفى الإدراك بوجود الحقيقة المتعددة للنص المقدس باضطراد. ولم يعد ينظر إلى التفسيرات المختلفة باعتبارها بدائل متزامنة صالحة، بل باعتبارها محاولات متعددة لإيجاد المعنى الوحيد الصحيح. ويبدو إذن من الأفضل الحصول على معنى واحد فقط. وهكذا لا يعرف ابن عثيمين السلفي سوى تفسير واحد للآية الرابعة من سورة النازعات كما يلي:

---

(٩) الصفدي، الغيث المنسجم، المجلد الأول، ص ٢٤.



(فالسابقات سبقا) أيضا هي الملائكة تسبق إلى أمر الله، ولهذا كانت الملائكة أسبق إلى أمر الله وأقوم بأمر الله من بني آدم، قال الله في وصف ملائكة النار: (عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) [التحريم: ٦]. وقال الله (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون. يسبحون الليل والنهار لا يفترون) [الأنبياء: ١٩، ٢٠]. فهم سباقون إلى أمر الله بما يأمرهم، لا يعصونه ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، لقوتهم وقدرتهم على فعل أوامر الله[١٠].

يمكن أن يكون هذا التفسير سببا للعجب إذا كان المرء يصدق أن الأصوليين الإسلامين أو بمعنى آخر السلفيين يعتمدون على التراث الإسلامي بمعيار خاص. لأنه بينما يستشهد المفسرون الكلاسيكيون من كل اتجاه بالتفسيرات السابقة للسلف - على الأقل من بينها، بل عادة كثير منها، لا يستشهد السلفي ابن عثيمين بالذات بأي واحد من السلف. كما أنه لا يذكر محاولات التفسير المختلفة إلى جانب بعضها، ولا يشير بكلمة واحدة أنه يمكن وجود العديد منها، بل لا يعرف إلا تفسيرا واحدا. وهذا التفسير بدوره هو التفسير الذي لا يعرفه المفسرون الكلاسيكيون. أي نعم يعتبر تفسير «السابقات» بالملائكة، تفسيرا متداولا، والسؤال عمن تأتيه الملائكة وفي أي شيء له إجابات عديدة (يذكر الماوردي منها اثنتين)، إلا أن تفسير ابن عثيمين لا يوجد في التفسيرات المتداولة، لا في التفسيرات التي

(١٠) ابن عثيمين، تفسير جزء عم، وتفسير الآية متاح على الإنترنت على موقع: http://ibnothaimeen.com/all/books/printer_17863.shtml، بتاريخ ٢٨/ ٢/ ٢٠١٠



تركز على كتب الأحاديث التفسيرية[11]، ولا عند ابن كثير، وهو التفسير الأكثر استخداما لدى أصوليي اليوم، ولا في تفسير ابن الجوزي التابع للمذهب الفقهي الحنبلي الذي خرجت منه إيديولوجية السلفيين. حتى ابن الجوزي لا يعرف سوى ثلاثة تفسيرات ترجع كلها إلى أحد السلف: «أحدها أنها الملائكة، ثم في معنى الكلام ثلاثة أقوال: أحدها: أنها تسبق الشياطين بالوحي إلى الأنبياء. قاله عليّ ومسروق. والثاني: أنها تسبق بأرواح المؤمنين إلى الجنة، قاله مجاهد وأبو ورق. والثالث: سبقت بني آدم إلى الإيمان، قاله الحسن»[12].

إن تفسير «العالم التراثي» ابن عثيمين لا يعود إلى التراث. يستشهد بدلاً من ذلك بآيتين من القرآن تتحدثان عن الملائكة أيضاً. إذن فمنهجه يتبع مبدأ «تفسير القرآن بالقرآن». لكن السيوطي بين في فصله عن الوجوة والنظائر أن من صفات القرآن العجيبة وجود كلمة يمكن أن يكون لها معان مختلفة تتخطى معاني المشترك اللفظي المعتادة في الحياة اليومية. بذلك يقصد إدراج نفس المعنى لكلمة ما في موضع (أ) تتضمنها هذه الكلمة في الموقع (ب). يعد تفسير ابن عثيمين أكثر جرأة لأن كلمة «سابقات» أو الجذر المشتقة منه «س ب ق» التي يمكن توضيحها من خلاله لا يذكر في الآيتين المستشهد بهما في التفسير. لم يفعل ابن عثيمين إذن شيئاً سوى البحث عن آيتين من القرآن يدور الحديث فيهما بطريقة ما عن

---

(١١) قارن على سبيل المثال: الطبري، السيوطي، الدر المنثور.

(١٢) ابن الجوزي، زاد المسير، ص ١٥١١، حول تفسير الآية ٤ من سورة النازعات.



الملائكة كما يبدو له أيضاً فيما يخص تفسير الآية الرابعة من سورة النازعات تفسيراً عقلانياً. وليس من قبيل الصدفة أن يكون ذلك تفسيراً باعتباره إرشاداً أخلاقياً للناس أكثر استخداماً من معظم التفسيرات الكلاسيكية.

إن تفكير ابن عثيمين ليس بأي حال من الأحوال تفكيراً غير عقلاني ولا متعلقاً بما سبق. ينطلق ابن عثيمين متبعاً الافتراضات العقلية للحداثة الديكارتية بصورة تامة من عدم تناقض النصوص المعيارية ويعتقد أنه لا يمكن سوى وجود تفسير واحد صحيح وأنه يدرك أنه يستخدم عقله بالتأكيد ليعرف هذا التفسير حتى ولو اضطر بذلك إلى تخطي التراث. والاعتراض بأن الإيمان بالملائكة وبالكائنات الغيبية الأخرى ليس من المعتقدات الحديثة أو التنويرية اعتراض لا يصلح. فمن ناحية يعد هذا الاعتراض تاريخياً غير صحيح ومن ناحية أخرى لا يتعلق الأمر أبداً بما يُعتقد بل بكيفية الاعتقاد[١٣]. وعقيدة ابن عثيمين للوصول إلى التفسير الوحيد الممكن والحقيقي من خلال الاجتهاد التأويلي الخاص عقيدة حداثية. يستنتج من ذلك أن تفسيره مختلف عن التفسيرات التقليدية التراثية بصورة واضحة.

الحركة السلفية إذن طبقاً لذلك حركة غير تراثية. ولا يستطيع التراثيون التقليديون بدورهم كما أرى أن يواجهوا التطلع السلفي حتى وقتنا هذا. بخلاف ابن عثيمين فإنهم ما زالوا يعتنون بتعدد تفسيرات المرجعيات السابقة إلا أنه يبدو أنها ضاعت منها الأسس النظرية التقليدية إلى حد بعيد. بعدما حدث ذلك فإن أحد التفسيرات يمكن

---

(١٣) للاطلاع على هذا الموضوع بالتفصيل: Pfeller, *Die Illosion der anderen.*



أن يكون صوابا أو خطأ، ولا يمكن أن يكون هناك سوى تفسير وحيد صحيح. بذلك لا تبتعد التراثية الحديثة عن الاتجاهات الحداثية. لكن أهم الفروق يكمن في أنه ليس من المتصور عند التراثيين المعاصرين بأن التفسير الصحيح يمكن ألّا يوجد في التراث؛ لأن ذلك سوف يعني أن الله ترك أمته فيما يربو على ألف عام في الخطأ. والمخرج التالي الذي يمكن أن يتاح للتراثيين هو اختيار تفسير يبدو معقولا إلى حد ما الآن، صادر عن مرجعية أعلى واعتباره صحيحا تقريبا. إن تحديث الأسس النظرية يُصعِّب بذلك مواءمة الأجوبة مع تساؤلات الحداثة، ويُحدث ما يعتبر جمودا وتزمت بصفة عامة - وهو أمر ليس دون وجه حق. لكن هذا الجمود يحدث لأنه تم التخلي عن الاعتقاد بوجود تعدد مقصود لكلام الله، واعتبر أن الأجيال السابقة كانت تعيش في خطأ عندما ينظر إلى تفسير لم يعرفوه بأنه التفسير الصحيح.

إذا لم يكن لدى المرء هذا الضمير الأخلاقي، مثل كثير من الحداثيين، سوف يصبح التراث ثقلا يراد التخلص منه لأن المرء بحثا عن المعنى الوحيد الصحيح لن يكن بإمكانه استخدام التفسيرات الكثيرة المختلفة التي يبدو جزء كبير منها غير ممكن. بهذا المعنى يكتب المسلم الإصلاحي الباكستاني خالد زهير، وهو تلميذ للإصلاحي «إصلاحي»، ما يلي:

> كان إصلاحي يقول باستمرار أن كل آية قرآنية بناء على منطوقها ونصها القرآني لا تحتمل سوى معنى واحد صحيح. يعني هذا بالنسبة لي عدم صحة الرأي القائل به كثير من المفسرين بأنه يوجد إمكانيات مختلفة غالبا متعرضة لتفسير آية ما. لأنه إذا كان الله العظيم يريد قول شيء ما فإنه يقول ذلك بوضوح. وأقواله



تعني شيئا محدد المعنى. لذلك فإنه سوف يصر عادة على أن يكون لكل آية معنى واحدا بدقة(١٤).

يعتبر لدى زهير وضع التفسيرات المختلفة ذات المعاني المتعارضة إلى جانب بعضها أمرا غير جائز. ولأن ذلك التجاور نفسه يعد عند كثير من العلماء المتمسكين بالتراث بلا أهمية، فإن هذا القول في الموقف الحالي ليس سوى أمر منطقي. بيد أن تلامذة إصلاحي لا يمكنهم بذلك أن يحلوا إشكالية صلاحية القرآن لكل زمان لأن المعنى الوحيد الصحيح كان يجب أن يقال به كذلك بالضرورة في الماضي الذي لم يعرف فيه هذا المعنى بالضرورة كذلك.

إن ربط نص القرآن بالتاريخ الذي يقترحه غير المسلمين على المسلمين باستمرار لا يمهد سوى طريق واحد ظاهر لأنه لن يعترف عندئذ إلا بتفسير واحد صحيح وفي هذه الحالة سيكون ذلك التفسير هو الذي كان للنص لحظة نزوله فقط. وسوف يستخرج من هذا المعنى (إذا استخرج بتأكيد تام أصلا) «فكرة جوهرية» غير مرتبطة بزمان، وسوف تطبق هذه الفكرة على ظروف العصر الحاضر. هذا المنهج سوف يربط صفتين أفضل من أي منهج آخر. فمن ناحية يعد هذا المنهج منهجا تلاعبيا، أي لن يكون من الصعب باستمرار استخراج هذه «الفكرة الجوهرية» التي يراد سماعها. إن مبدأ «اتباع الهوى» الذي اعتنى علماء الإسلام بتجنبه سيفتح له الباب على مصراعيه. على الجانب الآخر سيكون هذا المنهج منهجا اختزاليا. ذلك لأنه لا يتزمت لصالح معنى واحد ممكن فقط، بل سيحصر هذا

---

(١٤) قارن: http://www.renaissance.cpm.pk/Novq32y5.htm، والموقع الآخر بنفس المضمون: http://www.khalidzaheer.com/qa/253، بتاريخ ٣٠/ ٥/ ٢٠٠٧.



المعنى كذلك في لحظة تاريخية محددة ويضعف القدرة الدلالية للنص أكثر من أي شيء آخر، مما يمكن مقارنته بالمناهج الوحدوية. وإذا انطلقنا من أن النصوص الدينية تظهر قدرة دلالية عابرة للزمن فيمكن اجترار مقارنة مع النصوص الأدبية. سوف يكون من الممتع لأحد دارسي اللغة والأدب الإنجليزي معرفة كيف فهم أحد مشاهدي المسرحية العالمية لشكسبير «روميو وجولييت». فبالنسبة لزائري المسرح اليوم يعد هذا غير مهم. البيئة والوعي وعالم المشاعر الخاص وطريقة الحب . . كل ذلك مختلف عما كان عليه في زمن شكسبير. بالإضافة إلى ذلك تبلور مسرحية «روميو وجولييت» لشكبير قدرة دلالية بما فيه الكفاية لتكون لزائري المسرح اليوم مثيرة للفكر ومحركة للعواطف حتى وإن كانت المعاني التي يربطها القراء والسامعون الحاليين بالنص لا تتفق إلا قليلا مع المعاني التي ربطها معاصري شكسبير بنص المسرحية.

إن القياس بالنصوص الأدبية لم يطبق إلى حد كبير. لكنه مما يجب الإشارة إليه أن نصوصا يعترف المرء لقدرتها الدلالية بتخطي الزمن لا يمكن اختزالها في التفسير الذي كان لدى السامعين الأوائل. والاقتصار على التفسير التاريخي النقدي للقرآن مثلا لن يسمح بتفسير صوفي أبدا، لأنه وقت نزول القرآن لم يكن هناك شيء يمكن ربطه بالتصوف المتأخر زمنيا عن ذلك. نقول بصفة عامة ما يلي: إن أي تفسير للقرآن معتمد على مسلمات الحداثة الغربية ليس أكثر انفتاحا ولا أكثر تسامحا مع التعدد من أي تفسير تراثي تقليدي. إن مباحث التفسير الحديثة لا تطالب «بالانفتاح» لكي تساند التفسيرات التقليدية، بل لتمحوها، وتعد - لأنها تنطلق من فكرة الحقيقة الوحيدة - أكثر عرضة للأدلجة من المناهج التراثية. كما أن



الاعتراف لنص القرآن بالقدرة الدلالية المتخطية للزمن وبتعدد المعنى كما كان يفعل العلماء الكلاسيكيون ذلك (دون أن يكون ذلك ظاهرا بالضرورة في فعلهم) هو ربما في الواقع الإمكانية الوحيدة للتغلب على الحتمية الزمنية للتفسير.

عقدنة الإسلام

لا يوجد في الإسلام الكلاسيكي فرع علمي موحد «لعلوم القرآن». بل توجد سلسلة من العلوم التي تشتغل بالقرآن كليا أو جزئيا، والتي يختار كل منها لنفسه موضوعا بحثيا وكذلك مدخلا نظريا مختلفا للقرآن. والحديث عن «علوم القرآن» يعتبر رغم ذلك أمرا معقولا يعود الفضل فيه للعالم القاهري الزركشي (٧٤٥-٧٩٤/ ١٣٤٤-١٣٩٢) الذي جمع العلوم المتقاربة في كتاب أسماه «البرهان في علوم القرآن». وقد شهد السيوطي انتشارا أكبر بكتابه «الإتقان في علوم القرآن» الذي يعتمد اعتمادا كبيرا على كتاب الزركشي.

في هذه الكتب[(١٥)] نجد كثيرا من الفقرات تعتمد على علم الرواية، أي على معرفة الحديث. تهتم هذه الفقرات بالظروف الخارجية للوحي، والخلفيات التاريخية، والظروف الاجتماعية، التي كانت سببا في تنزيل الآيات القرآنية المختلفة. ذلك لأن هذه الآيات فسرها المفسرون في ضوء تاريخيتها تماما - وهو ما يناقض الحكم المسبق الشائع. هناك مباحث تاريخية ونصية نقدية تجد تطبيقا في الفقرات الخاصة بتاريخ النص القرآني وبنيته. فصول أخرى تأتي من علمي القراءات والتجويد، ثم يتبع ذلك جزء لغوي شامل من

(١٥) ما يلي طبقا لكتاب الإتقان للسيوطي.



الكتاب. تعالج الفصول المعجمية مثلا تعبيرات من لهجات مختلفة وكلمات أجنبية في القرآن، وكذلك تعبيرات متعددة المعنى أو تعبيرات غريبة جدا. ويعتمد تفسير القرآن في الفصول التالية في مناهجه إلى حد كبير على علم أصول الفقه، حيث يصل إليها مرارا عن طريق علم اللغة والبلاغة. ثم يلي ذلك فصول بلاغية وأسلوبية خالصة، قبل أن تنهي الكتاب فقرات تبتعد عن مواصلة المنهجة (على سبيل المثال، إعجاز القرآن، أشخاص أشير إليهم دون ذكر أسمائهم، خواص وصفات شافية لبعض الآيات، الكتابة، طرق تفسير القرآن، وأشهر التفسيرات).

هذا هو إذن أفق علوم القرآن الكلاسيكية التي تعتمد بالتساوي على مناهج تاريخية ولغوية وبلاغية وأسلوبية وتفسيرية فقهية. بيد أن هناك علما كنا نتوقع وجوده في مثل هذا الكتاب إلا أنه غير موجود بالمرة، وهو علم الكلام. مما يبدو بصفة عامة أن علم الكلام لم يكن يسهم في فهم القرآن عند السيوطي ومعاصريه.

ولفهم ذلك لابد أولاً من لفت النظر إلى أن المصطلح العربي «كلام» الذي نترجمه بالكلمة الألمانية Theologie لا يساوي مفهومنا الحالي للتخصص الجامعي بنفس المسمى(*)، فعلم الكلام يقتصر على علم اللاهوت العقائدي بمعناه الضيق، أي على انعكاس أسس العقيدة. من موضوعاته الرئيسية وحدانية الله وصفاته؛ والتنزيل الإلهي الذي يعد أحد صفاته باعتباره «كلام» الله؛ خلق الله ووضع الإنسان فيه، وبصفة خاصة هنا مسألة القدر. يُفهم بداهة أن أقوال

(*) تطلق كلمة Theologie في تخصصات الجامعة في ألمانيا على علم اللاهوت (المترجم).



علماء الكلام عن العقيدة مستنتجة من القرآن أو بمعنى أصح موثقة من خلاله ومن خلال الرواية. وبالمثل فإنه من الصحيح أن يصدر علماء الكلام أقوالاً عن الحالة الوجودية للقرآن؛ إنهم إذن يستخدمون معارف علوم القرآن. من ناحيتهم لا يقدم علماء الكلام إسهاماً منهجياً لتفسير القرآن. وعلى العكس من ذلك لا يعتبر معظم العلماء الذين يشتغلون بتفسير القرآن أنفسهم «علماء كلام» بأي حال من الأحوال. ففي عرض سيرهم يوصفون أحياناً بمسمى «مُفسر»، وفي الأغلب في فرع علمهم الأصلي باعتبارهم فقهاء أو علماء لغة أو أحياناً علماء حديث أو كلاهما معاً، وربما أُطلق عليهم لقب «علماء» لكن ليسوا «علماء كلام» اجتهدوا من أجل العقيدة الصحيحة لأن ذلك ليس من واجب المفسر. هؤلاء العلماء لم يحاولوا طبقاً لذلك أن يستخرجوا من القرآن عقيدة شاملة للإسلام تؤكد الحقائق الأساسية للعقيدة الإسلامية كما صاغها علماء الكلام.

في الواقع لم تكن صورة العالم في العصر الكلاسيكي هي صورة عالم الكلام، بل كان العالم هو الفقيه. أي نعم كان على الفقهاء كذلك لو كانوا قضاة أن يفصلوا أحياناً في قضايا كلامية، مثل حالة ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨/ ١٢٦٣-١٣٢٨) الذي عرّض شغفه الحنبلي الراديكالي السلم الاجتماعي للخطر، حيث اتُهم بسبب تلك الحالة بالكفر بسبب تشبيه الله وسُجن. في هذا السياق كان العلماء يسوقون الدلائل باعتبارهم علماء كلام، لكنه لم يخطر ببالهم أن أفعالهم تدخل تحت سقف علم الكلام. بالنسبة لهم كان المصطلح الحديث عن علم الكلام باعتباره تأصيلاً علمياً حول العقيدة وطرق التعبير عنها ليبدو غريبا، لأنهم كانوا ينظرون حكمهم القضائي باعتبارهم فقهاء وعلماء لغة وليس باعتبارهم علماء كلام، بل غالباً ليس



باعتبارهم علماء دين مائة في المائة. كانت المبادئ التفسيرية غير متعلقة بطبيعة النص.

إن طريقة تعامل علماء الكلام واهتمامهم العلمي تختلفان اختلافاً جوهرياً عن طريقة تعامل الفقهاء واهتمامهم العلمي. ذلك لأنه لا يهم الفقهاء الحقائق العقائدية بل يهمهم إصدار أحكام ممكنة. وهناك مثال جميل للخطأ الذي يمكن أن يتسبب فيه الإصرار الكلامي على الحقائق المطلقة، يوجد لدي ابن الجزري المتخصص في القراءات: كل قراءة مروية رواية حسنة ولا تناقض بصفة عامة قواعد النحو ولا الرسم العثماني تعتبر جائزة، وهي إلى حد ما جزءٌ من «الأحرف السبعة». ماذا يحدث إذاً مع تلك القراءات التي ليست ذات رواية موثوقة إلا أنها يمكن أن تكون صحيحة؟

> ما لم يثبت كونه من الحروف السبعة فهل يجب القطع بكونه ليس منها؟ فالذي عليه الجمهور أنه لا يجب القطع بذلك، إذ ليس ذلك مما وجب علينا أن يكون العلم به في النفي والإثبات قطعياً وهذا هو الصحيح عندنا وإليه أشار مكي بقوله، ولبئس ما صنع إذا جحده؛ وذهب بعض أهل الكلام إلى وجوب القطع بنفيه حتى قطع بعضهم بخطأ من أثبتها لزعمهم أن ما كان من موارد الاجتهاد في القرآن فإنه يجب القطع بنفيه والصواب أن كلاً من القولين حق وأنها آية من القرآن في بعض القراءات وهي قراءة الذين يفصلون بها بين السورتين وليست آية في قراءة من لم يفصل بها والله أعلم.[١٦]

عند ابن الجزري يعد القرآن إذن نصاً منزّلاً، والقراءات المختلفة إما

---

(١٦) ابن الجزري، النشر، المجلد الأول، ص١٥.



صحيحة أو غير صحيحة وذلك باحتمالية مختلفة. والقراءات الجائزة صحيحة مع تلك الاحتمالية الأقوى بحيث يمكن للمرء الاعتماد عليها بقلب مطمئن. وعما إذا كانت تلك القراءات غير المروية روايات حسنة صحيحة كذلك، أي أنها جزء من الأحرف السبعة التي أنزل الله بها القرآن فهذا أمر لا ينبغي على المرء أن يعرفه بالضرورة. يفرق علماء الكلام والفقهاء المسلمون بين العلم القطعي والعلم الظني. فأي مبدأ من مبادئ العقيدة لا يمكن أن يكون صواباً محتملاً، بل هو إما صواب أو خطأ. وما كان لأحد علماء الكلام أن يكون عالم كلام إذا قال عبارة «من المحتمل وجود إله واحد دون غيره». إنه ليس من السهل إذن الوصول إلى حقائق قطعية لا يحتمل فيها الشك، ويعد ذلك في علم يعتمد على الرواية أمراً غير ممكن إلى حد ما. عند قراء القرآن ليس من الضروري أبداً أن يكون لديهم علماً أكيداً بتبعية إحدى القراءات للأحرف السبعة، بل على العكس من لك تماماً كما يشير ابن الجزري في موضع آخر(١٧)، أن ذلك عمل يرضي الله عندما يتم البحث في مسألة صحة قراءة ما. وعلماء الكلام الذين يخاطبهم ابن الجزري هنا يرون الموضوع بشكل مختلف تماماً. فيبدو عندهم من الضروري أصلاً بأن يكون لديهم علم قطعي عما هو قرآن وما ليس كذلك، لأنه في حالة القرآن ليس الاجتهاد ممكناً. في المثال المذكور يشير موقفهم إلى التشكيك حتى في القراءات الجائزة. والبسملة هي عبارة «بسم الله الرحمن الرحيم» التي تبدأ بها كل سورة (ما عدا سورة التوبة) والتي تأتي أيضاً داخل نص القرآن (في سورة النمل). في بعض القراءات تعتبر البسملة البادئة

---

(١٧) قارن فيما سبق ص ١٠٤.



للسور جزءاً من النص القرآني وفي بعض القراءات الأخرى ليست كذلك. ولا يعد هذا مشكلة عند ابن الجزري. فإذا كانت البسملة جزءاً من النص القرآني في بعض القراءات الحسنة وفي الآخر ليست كذلك، فإنها من الناحية المنطقية جزءٌ من النص القرآني، وهي كذلك ليست جزءاً من النص القرآني. وكلا القولين يعد عند ابن الجزري صحيحاً بالتساوي. يمكن إذن لشيء ما أن يكون صحيحاً وفي نفس الوقت عكس ذلك. ويشير وجود علماء كلام كان لهم رأي محدد مختلف أنه كان هناك إصرار على وجود الصواب الوحيد بمعناه الحالي أيضاً في عصر ابن الجزري. بيد أن ذلك المجتمع المصبوغ بالتسامح مع التعدد كان قادراً على وضع حدود لتلك الادعاءات. تلك الحدود كانت قد تخطت علماء الكلام أولئك وإصرارهم على الصواب الوحيد تخطياً واضحاً طبقاً لرأي ابن الجزري. واليوم تصطدم طرق التدليل مثل تلك التي قال بها ابن الجزري بعدم الفهم والقبول. إن تعدد المداخل الكلاسيكية للدين الإسلامي - نقدية فيما يخص الرواية، وفقهية، وجمالية، وحضارية - ينقصه باستمرار مدخل واحد، ألا وهو المدخل الكلامي. فكثير من القضايا الدينية لم يطرحها علماء الكلام في الإسلام الكلاسيكي (أو على الأقل لم يطرحوها وحدهم)، بل طرحها فقهاء ولغويون وبلاغيون ومؤرخون وصوفية وتم التعاطي مع تلك القضايا من أصحابها كلٌ بمنهجيته وقد اعتبرت هذه المداخل مجتمعة مهمة للدين دون أن تدرج تحت علم خاص «علم الكلام» باعتباره علم العقيدة. طبقاً لذلك تعددت الأقوال التى قال بها كل علم بصواب موضوع ما. في يومنا هذا هناك اعتبار في الدين (على الأقل من المنظور الداخلي باختصاص علم الكلام وحده). والجيوش الجرارة ممن يسمون «بناقدي الإسلام» يطالبون



باستمرار بأجوبة عقائدية على القضايا التي لا ارتباط لها بعلم الكلام أصلاً أو حتى ارتباطا قليلاً (والتي غالباً ليس لها ارتباط كافٍ بالإسلام)، ولا يتركون للمسلمين خياراً آخر غير عقدنة دينهم. فكل المناسبات والمقالات الكثيرة متعددة الأديان والتي يجتمع فيها ممثلو الإسلام وعلماء لاهوت مسيحيين يشجع هذا التوجه، ذلك لأنه يراد من المسلمين اتخاذ مواقف تطابق نماذج التفكير اللاهوتية المسيحية. كثير من الكتب المختصرة عن الإسلام والتي تظهر في شكل كتيبات عن أديان العالم تركز في الأساس على مضامين العقيدة وعلى الممارسة العقائدية في الإسلام («بماذا يعتقد المسلمون؟»). حتى النقاش المنهجي الإسلامي الداخلي يطبق طبقاً لنماذج عقائدية (غربية غالباً) - وهو نقاش محصور غالباً على مواجهة الإصلاحيين من علماء العقيدة في مقابل الأصوليين. هذا الحصر في إطار العقائدية غيّر الإسلام تغييرا أساسيا، فالأجوبة التقليدية التراثية التي لم تكن غالبا كلامية عقائدية بالمعنى الضيق للكلمة بدت فجأة نوعاً من التزمت المذهبي، لأن الأسس الأصلية الوجودية لهذه الأجوبة قد سقطت واستبدلت بأجوبة علم الكلام. على هذا الأساس الجديد بدت الأجوبة القديمة بالفعل عقيدة، وأسست زعما بامتلاك الحقيقة والانفرادية التي لم تكن لها في الأصل. ولأنها تظهر الآن بهذا الزعم بامتلاك الحقيقة فلا يمكن الرد عليها إلا بموقف مضاد يظهر بزعم عقائدي مشابه. بذلك تنشأ خلافات عقائدية لم تكن موجودة في العصر الكلاسيكي بهذا الشكل.

ويتضح على سبيل المثال في موقف الإسلام من ترجمة القرآن إلى أي مدى حدث سوء فهم لموقف تراثي من منظور العقدنة وكيف نُسبت للإسلام مواقف أخرى غير مواقفه الأصلية. طبقا لرأي متداول



ومنتشر انتشارا واسعا لا يجوز ترجمة القرآن. حتى علماء الإسلام يتحدثون عن الرأي الصحيح «بحرمة الترجمة»(١٨). ويمكن إيراد النص التالي باعتباره عرضا نموذجيا لبيان «حرمة الترجمة» الذي ترد فيه كلمة «علم العقيدة» أو «علماء العقيدة» ورودا ليس صدفة ثلاث مرات:

> عبر كثير من القرون لم يسمح بترجمة القرآن إلى أية لغة أخرى لأن اعتقاد علم العقيدة الإسلامي «بإعجاز» القرآن فسرها علماء العقيدة بأن القرآن لا يجوز وجوده سوى في لغته الأصلية التي نزل بها.
>
> إن أي ترجمة لن تساوي النص الأصلي أبدا ولذلك فليست قرآنا بأي حال من الأحوال. وطبقا لرأي علم العقيدة فإن لغة القرآن لغة كاملة بكل ما تحويه الكلمة من معنى. إنها كما يقال العربية الأجمل، والنص يتميز بانسيابية وكمال لا يتفوق عليهما أي نص [...]. لم يهتز تحريم الترجمة ذلك إلا في العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة. وتنشر في يومنا هذا العديد من الترجمات لأهداف دعوية وتمولها المملكة العربية السعودية بصفة خاصة(١٩).

من الصحيح في تلك الآراء أن أي ترجمة لن تتساوى في الواقع أبدا مع النص الأصلي، وهو ما لا ينطبق على القرآن فقط، بل حتى على قصائد أيشيندورف Eichendorff. والكلام عن إعجاز القرآن لا يعود

(١٨) على سبيل المثال: Kropp, *Den Koran neu lesen*، ص ١٥٩.

(١٩) Christine Schirrmacher, *Der Koran - die heilige Schrift des Islam*, http://www.islaminstitut.de/uploads/media/Der_Koran.pdf، ص ١، بتاريخ ١٢/١٢/٢٠٠٨.



الفضل فيه «العقيدة» بل لتفسير آيات القرآن التي ورد فيها أن الكافرين ليس بمقدورهم أن يأتوا بمثل القرآن (سورة البقرة، آية ٢٣-٢٤، سورة ص، آية ١١-١٣، سورة الإسراء، آية ٨٨، سورة الطور، آية ٣٣-٣٤). هذا الإعجاز يجب اعتباره معجزة تصديق أكد بها النبي محمد رسالته الإلهية. وهذا في الواقع تفوق عقائدي، ووجوب الإيمان بالرسالة الإلهية للنبي في الحقيقة عقيدة من عقائد الإسلام؛ إلا أنه على العكس من ذلك ليس البحث عن معجزة التصديق في لغة القرآن عقيدة من عقائد الإسلام. لا يجد المرء في الكتب الدينية المتداولة كلمة واحدة عن ذلك. منذ البداية كان هناك تفسيرات مثل فرضية «الصرفة» التي طبقا لها يعود عدم قدرة الكافرين على الإتيان بمثل القرآن إلى أن الله قد أعجزهم عن ذلك أو صرفهم عنه. إضافة إلا ذلك انتشرت فرضية عدم القدرة على محاكاة أسلوب القرآن انتشارا واسعا. بيد أن أكبر المروجين لها «عبد القاهر الجرجاني» لم يكن عالما من علماء الكلام، بل عالما من علماء النحو، والبلاغة وأديبا، وكان منهجه هو علم اللغة والبلاغة والجمال الأدبي. فقد أبدع في هذه المجالات ولم يكن من المروجين للعقائد الكلامية. وبعد مطالعة كتاب عبد القاهر الجرجاني (المتاح كذلك بالألمانية[٢٠]) يتضح أن للقرآن بعدا جماليا[٢١] وأن القرآن لا يمكن ترجمته دون فقدان هذا البعد.

---

(٢٠) al-Djurdjānī, *Die Geheimnisse dēr Wortkunst*، ترجمة Hellmut Ritter، لم يترجم كتاب الجرجاني «دلائل الإعجاز»، إلا أن الآراء المذكورة في شكلها المعدل لدى السكاكي توجد مترجمة في: Simon, *Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung*.

(٢١) بالتفصيل لدى: Kermani, *Gott ist schön*



لكن عبارة «لا يمكن» لا تعني «لا يجوز». ما الحل إذن فيما يخص الرأي القائل بحرمة الترجمة؟ في البداية يلفت النظر أنه ليست هناك حالة واحدة في إسلام ما قبل الحداثة حكم فيها على شخص بسبب ترجمته للقرآن أو أقيمت ضده دعوى حتى. من غير الممكن إذن أن يكون هذا الرأي بالتحريم قد أخذ على محمل الجد.

بالإضافة إلى ذلك يذكر لنا تفسير القرآن للزمخشري (٤٦٧-٥٣٨/ ١٠٧٥-١١٤٤)، الذي كان من أكثر التفاسير قراءة طوال قرون والذي قال فيه مؤلفه بالدليل العقائدي التالي تعليقا على الآية ٤ من سورة إبراهيم، أنه في القرآن قد ورد أن كل نبي بعث إلى قومه بلسانهم، إلا أن النبي محمد لم يرسل للعرب وحدهم بل للناس أجمعين (سورة الأعراف، آية ١٥٨). كيف يتفق هذا إذن مع واقع إرسال الرسالة بالعربية دون غيرها من اللغات الأخرى؟ تقول إجابة الزمخشري: لو لم ينزل الله كتابه بلسان واحد لكان عليه أن ينزله بمختلف الألسنة (لأن وجود اختيار واحد للعرض ما كان ليكون هو الاختيار). وكان من الممكن أن يؤدي ذلك إلى كم هائل من الاختلافات. فبقي أن ينزل بلسان واحد - ولكي نستخدم مصطلحاتنا الخاصة - وذلك نوع من الترويض الإلهي للتعدد. وإذا كان التنزيل بلسان واحد، فأولى الألسنة لسان قوم الرسول لأنهم أقرب الناس إليه، وأحسن من يفهمه. والوحي بلسان آخر غير العربية لم يكن ضروريا لأنه يوجد مترجمون سيقومون «كما هو الحال الآن» بتوصيل القرآن لكل الأمم. بذلك تصل معاني القرآن لكل الشعوب بينما تستطيع كل الأمم أن تتشارك في تفسير النص القرآني العربي الوحيد[٢٢]. لا ينتصر الزمخشري لترجمة القرآن ولا يعارضها. تعد

---

(٢٢) قارن: الزمخشري، الكشاف، حول ترجمة الآية ٤ من سورة إبراهيم.



ترجمات القرآن واقعا يوميا بالنسبة له وهو المؤلف الذي يعيش في وسط آسيا ومؤلف أحد أقدم المعاجم متعددة اللغات بالعالم الإسلامي. بل إن الترجمات تعين على حل مشكلة عقائدية بكون الرسالة موجهة لكل الأمم لكنها منزلة بلغة واحدة فقط[٢٣].

وإذا كانت ترجمات الكتاب المقدس في الإسلام ذات أهمية قليلة عنها في المسيحية فلا بد من البحث عن ذلك في مكان آخر غير علم الكلام. يوجد ذلك اولا كما ذكر في الجمال الأدبي وبخاصة في علم التفسير المدرس في أصول الفقه الذي لا يهدف الى الوصول الى حقائق

مطلقة بل يطمح الى تنوع تفسيري متدرج طبقا لعدد من الاحتماليات. طبقا لفهمهم فإن القرآن كما يقول ابن الجزري «البحر العظيم الذي لا قرار له ينتهي إليه، ولا غاية لآخره يوقف عليه». ولا يمكن لأي ترجمة ان تكون بنفس الطريقة بلا قرار لا تنتهي إليه مثل النص الأصلي. علي المترجم إذن ان يتدخل. «عليه» طبقاً لرأي غادامر Gadamar «أن يقول بوضوح كما يفهم. وطالما أنه ليس بمقدوره دائماً ان يعبر عن كل أبعاد النص تعبيراً فعلياً فإن هذا يعني بالنسبة له نوعٌ من التخلي باستمرار. وكل ترجمةٍ تؤدي ما عليها بجدية تعد ترجمةً أوضح وأبسط من النص الأصلي[٢٤]». لا يستطيع المترجم أن يترجم عبارة «فالسابقات سبقا» بست طرقٍ مختلفة في نفس الوقت. فستة معانٍ منها في نفس الوقت أكثر من معنى صحيح لا يمكن ان يحتفظ بها سوى أحد المفسرين (والذي ربما بدورهِ

---

(٢٣) قارن أيضا: Bobzin, Artikel *Translation oft he the Qur'ān*

(٢٤) Gadamer, *Wahrheit und Methode*، ص ٣٦٤؛ قارن أيضا: Caputo, *In Praise of Ambiguity*، ص ٢٦.



يخفى عليه معنى سابع). أكثر من ذلك تعتبر أي ترجمة ماحية لتعدد المعنى. وإذا كان تعدد المعنى في النص يعتبر هو مكونه الجوهري يبقى للترجمة في الواقع نص واحد يُحصر في بعدٍ واحدٍ مهمٍ.

في ما يخص تلك المواضع القرآنية المهمة للفقة الاسلامي تعد المشكلة ملحة لأن تلك المواضع تسمح بمساحة تفسيرية. ولترجمة هذه المساحة عن طريق إزالة التعدد وتحويلها إلى قواعد فقهية ملموسة هو مهمة المفسرين الفقهيين. بيد انه لو اعتمد المفسر الفقهي على ترجمة فارسية فستكون نقطة انطلاقه نصاً قام فيه المترجم بمحو التعدُّد بالفعل. أي نعم سيحاول هذا الحفاظ على معنى النص، «إلا أنه لكي ينبغي أن يُفهم في عالمٍ جديدٍ فعليه بهذه الطريقة الجديدة الوصول إلى القبول. ولذلك تعتبر كل ترجمةٍ تفسيراً، بل يمكننا القول إنها تمام التفسير التي يضمن بها المترجم النص الموجود أمامه»[٢٥].

بهذا تكون إمكانية تفسير النص متاحة فقط في النص الأصلي. وإنه لمن الثابت عدم نجاح أي نظام سلطوي في العالم الإسلامي بإنجاز ترجمة «مرجعية» للقرآن من أعلى، تقول بضرورة استخدام الدين عن طريق الدولة. وإن هناك إنجازاً لا يمكن التقليل من شأنه للبرجوازية في العالم الإسلامي بنجاحها في إعاقة هذا الاستغلال للدين عن طريق السياسة. في المسيحية الغربية أراد الموقف الدفاعي ضد ترجمة الإنجيل (المترجم إلى حدا ما فيما سبق إلى اللاتينية) إلى اللغات الشعبية أن يحتفظ بسيادة على النص. لقد كانت الترجمة هنا عملاً من أعمال التحرّر. وفى العالم الإسلامي أتيح مضمون القرآن

---

(٢٥) Gadamer, *Wahrheit und Methode*، ص٣٦٢.



خاصةً من خلال الترجمة الفوقية ومن خلال ترجمات التفاسير (حيث تُرجم تفسير الطبري الكبير في القرن العاشر إلى اللغة الفارسية واللغة التركية)[٢٦] لأناس لا يعرفون العربية. من خلال الإصرار على النص الأصلي العربي في ممارسة العبادات وفى الفقه لتجنب خسارة في الجانب الجمالي وإمكانيات التعدد بقيت السيادة على النص لدى الطبقات البرجوازية التي جاء منها مجموعات مجوّدي القرآن وقارئيه ومفسريه والفقهاء. يكمن هنا العمل التحرري في الدفاع عن جمال النص وتعدد معانيه. في العصر الحديث لم يحدث مثلاً كما يُدّعي الاقتباس السابق «خلخلة في المنع». بل الأكثر من ذلك أن وُضعت ترجمات للقرآن الكريم بأهداف إيديولوجية مثل الأهداف الدعوية واستخدمتها بعض الدول - يذكر النص عن حق المملكة العربية السعودية - لتعميم تفسيرها الخاص للقرآن. وللترجمة في هذا السياق تأثير معادٍ للتحرر بوضوح.

فلنثبت إذن ما يلي: لم يكن هناك منع أبداً لترجمة القرآن فقد كانت هناك ترجمات وتفسيرات للقرآن متاحة في لغات كثيرة، ولم يكن من شأن العلماء المسلمين بمنع الكتاب الكريم عن الناس أو تجهيلهم. لقد كان الناس في العالم الإسلامي الكلاسيكي مدركين أن الترجمة تعني نوعاً من التقليل، فمن ناحية يذهب الجانب الجمالي الذي يعتبر صفة مهمة من صفات النص الإلهي (بخلاف المسيحية)، ومن ناحية أخرى كان النص المترجم يعاني من خسارة لتعدد المعنى وكان يفقد بذلك من إمكانيات المعنى أمام النص الأصلي. إن الترجمة أكثر ميلاً وأكثر إمكانية للاحتكار الإيديولوجي من النص

---

(٢٦) قارن: Bobzin, *Translation*



الأصلي كما أن لها ادعاءً بامتلاك الحقيقة أقوى من التفسير الذي يمكنه أن يعدد معاني مختلفة إلى جانب بعضها بعضاً. ينطبق إذن ما قاله زيغمونت باومان في موضع آخر: «كما أنها تتجاور ولأنها تتجاور ولا تستطيع فعل شيء آخر إلا أن تبقى في صحبة آخرين (لأنه ليس من حق إحداها أن تقف وحدها فوحدها تصبح كل واحدة مجرد كذبة) يساند كل تفسير التفسيرات الأخرى. إنها تُكوّن مجتمعة ما ترفضه كل واحدة وتخفيه منفصلة، أي عدم إمكانية استجلاء العمق التام لعالم المعاني لتعدد الطبقات»[٢٧].

(٢٧) Baumann, *Moderne und Ambivalenz*، ص ٢٨٦.



٥
نعمة الاختلاف

> اتفاق الرأي من الممكن أن يناسب الكنيسة ومن الممكن أن يكون مناسباً لضحية مرتعبة ومعماة في إحدى الأساطير أو للأتباع الضعفاء والمنقادين لأي طاغية. والاختلاف في الرأي هو علامة على مدى ضرورة ذلك من أجل المعرفة الموضوعية. إن أي منهج يحث على التعدد هو المنهج الوحيد المتوافق مع المستقبل بنظرة إنسانية.
>
> باول ك. فايرباند[١]

نظرية الاحتمال في الرواية

القرآن كلام الله، وهذا يجعله المصدر الأعلى للفقه الإسلامي، إلا أن المعاني الموجودة فيه كما يقول ابن الجزري يمكن أن تكون لا نهائية، لكن حدود النص نهائية. فطبقاً للتعداد الأكثر تداولاً يشتمل القرآن على ٦٢٣٦ آية. من بين هذه الآيات تتناول بعضها فقط أقل الموضوعات الفقهية المهمة ويقدر عدد آيات الأحكام بين مائتين وخمسمائة آية. إن القرآن إذن مصدر فقهي شديد الأهمية ولكنه أيضاً مصدر فقهي محدود جداً. حتى مسائل العبادات يتركها القرآن غالباً

---

(١) Feyerband, *Probleme des Empirismus*، المجلد الأول، ص ٧٣.



بلا إجابة. فإذا حاول المرء أن يستنبط من القران وحده متي وكيف على المسلم أن يصلي فلن يذهب بعيدا، أي نعم هناك في القرآن شيء عن الصلاة إلا أنه لا يوجد شيء عن عدد مرات الصلاة، وعن وقت وطريقة تأديتها. ليس هناك حديث عن الصلوات الخمس المعهودة في الإسلام وبدلاً من ذلك يتحدث القرآن عن «صلاة الليل» التي من المشهور أنها لا تُؤَدَّى[٢]. والشيء نفسه ينطبق على ركن آخر من أركان الحياة الإسلامية وهو الحج. أي نعم يمكن أن نستنبط من القرآن أن الحج فريضة لكنه بدون الرواية عن ممارسة النبي لم يكن أحد ليعلم شيئاً عن تأديتها.

وينطبق ذلك على مجالات أخرى في حياة المسلمين بصورة أكثر. فالآيات القليلة في القرآن عن تحريم الربا لم تطرح على مدار الزمن فقها للمعاملات. وقلما اعتقد أحد قبل إسلاميي اليوم أن آية «إن الحكم إلا لله» (سورة الأنعام، آية ٥٧) تُعتبر أساسا للسياسة. إن المحاولات المثيرة للانتباه لتفعيل قانون العقوبات الإسلامي مرة أخرى لا يمكن أن يخفي أن الجزء الأكبر مما يقع تحت قانون العقوبات وكل قانون الضرر لم يتناوله القرآن. بهذه الخلفية لا تخلو الأخبار الصحفية التي تقول بأن الشريعة تطبق في هذا البلد أو ذاك وبأن القرآن هو كتاب الحكم الوحيد من سخافة.

كما تبين هذه الأمثلة أنه لا يكفي اعتبار القرآن وحده معياراً للحياة الإسلامية. لذلك كانت هناك وما زالت محاولات قليلة فقط للتصرف دون الرجوع لسنة النبي. ولا يمثل الشيعة هنا استثناءً حتى وإن كانوا يستخدمون مصادر مختلفة عن أهل السنة. فالسنة ليست

---

(٢) قارن: Böwering, *Prayer*



بالطبع متاحة مباشرة بل عن طريق رواية أحاديث وأفعال النبي والصحابة والتابعين. والخبر عن أحد الأقوال أو أحد الأفعال يسمى «حديثاً». والجمع الصحيح يسمى «أحاديث» إلا أن الكلمة أدخلت إلى اللغة الألمانية لدرجة أنني أستخدم صيغة الجمع الألماني المعتادة للكلمة Ḥadīthe. يتكون أي حديث من جزءين، يسبق فيهما السند متن الحديث، حيث يذكر السند الأشخاص الذين يروون الحديث عبر الأجيال من النبي وصولا إلى الراوي الأخير (وقد رأينا أن قراءات القرآن لها مثل ذلك الإسناد كذلك). إلى جانب التقرير الفردي يذكر الحديث كافة الروايات. والفرع العلمي الذي يشتغل بالأحاديث اسمه «علم الحديث».

حتى وإن كانت رواية الحديث أكثر أهمية في بنية الإسلام وبخاصة في بنية الفقه الإسلامي من القرآن فإنها لن يتم تناولها هنا سوى بشكل مقتضب لأن كثيرا مما قيل عن القرآن وعن علوم القرآن ينطبق بالقياس على رواية الحديث وعلوم الحديث الكلاسيكية. إن التوازيات مثيرة للعجب في كثير من النواحي، ويتأكد أن هناك أساساً -وهو أساس ترويض التعدد- مختلط بوضوح نظري بقدر الإمكان يسود معظم علوم الإسلام.

تعتبر الأحاديث، للوهلة الأولى، مصدرا ذا أطر مفتوحة. وهذا يبين السؤال عن عدد أحاديث الأحكام الموجودة، أي عن عدد الأحاديث التي تحتوي على مادة يمكن تقييمها تقييما فقهيا مباشرا. وبينما يقدر عدد آيات الأحكام في القرآن حسب كل عالم مختلف بين عدد مائتين وخمسمائة آية، تتراوح التقديرات حول عدد أحاديث الأحكام بين ثمانمائة حديث وسبعة آلاف حديث[٣].

---

(٣) ابن حجر، النكت، المجلد الأول، ص ٢٩٩ والتي تليها.



يكمن ذلك خاصة في حقيقة أنه لا يوجد كتاب يشتمل على كل الأحاديث الصحيحة. بل الأكثر من ذلك أنه بعد عصر صدر الإسلام -الذي كانت رواية الحديث فيه تتم شفاهة وكانت كتابات الحديث تخدم في الغالب أغراضا شخصية فقط -قد جمعت الأحاديث منذ القرن الثامن بصورة منهجية ووضعت في مجلدات أكبر. ولم يكن مما يمكن تجنبه أنه من بين مئات الآلف من الأحاديث المتداولة يوجد جزء كبير، بل هو الجزء الأكبر، من الأحاديث الضعيفة، إن لم تكن موضوعة أصلا. وكان جامعو الأحاديث من القرن التاسع وفي مقدمتهم البخاري (١٩٤-٢٥٦/ ٨١٠-٨٧٠) ومسلم (تقريبا ٢٠٢-٢٦١/ ٨١٧-٨٧٥) قد بدأوا لذلك بوضع معايير صارمة قبل ضم أي حديث إلى كتبهم. وقد أدى ذلك بدوره إلى عدم ظهور أحاديث في كتبهم يعتبرها آخرون صحيحة، وبذلك ظلت موضوعات بكاملها لم تعالج بصورة كافية. وبدلا من وضع نهاية لإعداد جوامع الأحاديث (وهو ما لم يكن في نية المؤلفين) حفزت أعمالهم لإصدار جوامع أخرى ظهر بكل منها ادعاء بامتلاك الحقيقة.

تتضح كل الخطوات الهامة أساسا في عصر التشكل في علوم الحديث طبق النموذج «أزمة التعدد - ترويض التعدد». وقد كان ذلك طموح البخاري ومسلم من بين الأحاديث الموجودة التي لا حصر لها أن يتتبعوا الأحاديث التي تعتبر صحيحة على الأحرى. فقد ورد أن البخاري انتقى أحاديثه السبعة آلاف وثلاثمائة وسبعة وتسعين (بما فيها المتكررة) من كمية بلغت ستمائة ألف حديث[٤]. يشتهر كتابا البخاري ومسلم تحت مسمى «صحيح البخاري» و «صحيح مسلم»،

---

(٤) Robson, *al-Bukhārī*



وغالبا ما يذكران في اللغة العربية بلفظ هو: «الصحيحان»، لكنهما لم يقصدا حذف بقية الأحاديث الأخرى، بل على العكس من ذلك لا يتردد البخاري في الاستشهاد في مقدمات فصول كتابه بأحاديث بها فجوة في الإسناد أحيانا.

إن وجود جوامع أحاديث أخرى ظهرت بادعاء كبير بمرجعيتها قد أدى إلى فائض كبير من التعدد. في النهاية اجتمع الناس، كما هو متداول، على أربعة كتب للحديث لها المرجعية الأكبر بعد الصحيحين، هذا إن لم يكن لها نفس المرجعية[٥]. بذلك أتيحت ستة كتب تعتبر في الغرب كتباً «مرجعية» للأحاديث، إلا أنه لم يكن بأي حال من الأحوال احتساب أي الكتب لهذه الكتب الستة أمرا لا جدال فيه، منها بخاصة صحيح ابن ماجة الذي أضيف إلى الكتب الستة. وفي مكانته كانت هناك كتب كثيرة من عصر ما قبل البخاري مثل موطأ مالك أو مسند أحمد.

إن المتوازيات مع قراءات القرآن تتزاحم، فمرة أخرى كان يجب تقليل التعقيد الكبير ومرة أخرى لم تبذل محاولات لحصرها في قراءة واحدة أو جامع أحاديث واحد، بل قُبل العديد منها. وفي كلتا الحالتين ظهر هذا الأمر مؤديا إلى كثير من التبسيط باستمرار.

في علوم الحديث لم تكن للأفضلية التي منحت للكتب الستة تقريبا أية عواقب، بيد أنه كان مما هو متفق عليه الاعتراف للصحيحين بمكانة خاصة. لكنه لم يجب على السؤال عن أي الصحيحين له الأفضلية إجابة واضحة. وبينما يعتبر صحيح البخاري بالإجماع اليوم أوثق كتاب بعد القرآن كان لصحيح مسلم المقسم

---

(٥) للاطلاع عليها عند: Schöller, *Nawawī*



تقسيما شاملا الأفضلية في شمال أفريقيا بصفة خاصة. ولكن الكتب الأربعة الأخرى لم يستشهد بها علماء العصر المملوكي أكثر من جوامع الأحاديث التي ألفت قبل البخاري أو أكثر من جوامع الأحاديث المتأخرة مثل كتاب الطبراني (٢٦٠-٣٦٠/ ٨٧٣-٩٧١). وأخيراً فقد جمع علماء من عصر المماليك والعثمانيين أحاديث من كتب مختلفة ورووا أحاديث باستمرار رواية شفهية.

في الواقع لم تلعب كتب الحديث الأربعة التي تشكل مع الصحيحين الكتب الستة في حياة علماء الحديث دورا أكبر من الكتب الأخرى. وقد كان سبب ذلك هو أنها لك تكن جوامع أحاديث كاملة تعتبر موثوق فيها بدرجة ما بل كانت أحاديث متفرقة. هنا أيضاً يعتبر التشابه مع قراءات القرآن واضحاً. فقراءة موضع معين لم تكن صحيحة خاصة لأنها وردت بصيغة معينة في القراءة الكاملة لقارئ ما، بل كانت صحيحة لأنه رواها كثيرون رواية صحيحة. كذلك فإن الرواية الكاملة لقارئ ما تحصل على مرجعيتها من كونها تحتوي على قراءة صحيحة تماماً أو بلا جدال تقريبا. بهذا فإن صحيحي البخاري ومسلم ليسا صحيحين بمعنى الكلمة، بل يأخذان مرجعيتهما من كونهما لا يحتويان سوى على أحاديث لها درجة الصحيح. لكن هذا لا ينطبق على الكتب الأربعة الأخرى. لذلك يبدو لي مما يبسط الأمر أن نتحدث عن «نموذج» الكتب الستة. ولن يتأثر أحد علماء الحديث المتخصصين بكون أحد الأحاديث يوجد في كتاب ابن ماجة، بل سوف يستخدم معاييره الخاصة ولن يفزع من أن يقر لأحد الأحاديث من كتاب ابن أبي شيبة السابق للبخاري أو الموجود في المعجم الكبير للطبراني المتأخر عن الكتب الستة بمرجعية أكبر من حديث لدى ابن ماجة. إن الكتب الستة باستثناء الصحيحين ليست لها



مرجعية خاصة إذن تجعلها من حيث المبدأ من مجموعة جوامع الأحاديث ذات القيمة المرتفعة. وفكرة اختيار ستة كتب في مقابل الكتب الأخرى تخدم عملية التخفيف في المقام الأول. إنها توفر لغير المتخصص في مجال علم الحديث الحصول على مادة علمية موثوق فيها إلى حد ما وتغطي مجالاً واسعاً من الموضوعات. والصحة أو انتفاء الصحة ليست صفةً للكتاب، بل صفةً للحديث الذي لا بد من مراجعة محتواه في كل حالة على حدة. مرة أخرى تتزاحم المتوازيات مع قراءات القرآن حيث حدث الحصر في سبع قراءات أو عشر لأسباب تعود إلى التبسيط، بيد أن معايير الجودة في قراءات القرآن أكثر صرامة لدرجة يمكن للمرء معها أن يشبه السبع قراءات أو العشر بالصحيحين والأربعة كتب الأخرى بقراءة مثل قراءة الحسن البصري التي اعتبرت صحيحة بجانب القراءات العشر.

كانت محاولات علماء القرن التاسع لاختيار أحاديث موثوق منها بقدر الإمكان من بين الكم الهائل من الأحاديث المتداولة تقع في بداية علم كان يطور مناهج أكثر معقولية باستمرار للبحث عن الأحاديث الصحيحة والكشف عن الأحاديث الموضوعة. وهناك كتاب معياري في هذا الفرع العلمي يمكن أن يسمى بالألمانية Theorie der Hadithkritik (وبالعربية يسمى غالبا «علم مصطلح علماء الحديث») هو كتاب عالم الحديث الدمشقي ابن الصلاح الشهرزوري (٥٧٧-٦٤٣/ ١١٨١-١٢٤٣)، الذي تم تحقيقه والاستشهاد به بصورة لا حصر لها. وقد ألف ابن حجر العسقلاني مجلدا به نقد متفحص (النكت) لهذا الكتاب والذي كان أكثر شمولية من الكتاب المحقق نفسه. وأخيراً فقد طرح بنفسه ملخصاً شاملاً لهذا الفرع العلمي (نخبة الفكر)، الذي أصبح أكثر شعبية من كتاب



ابن الصلاح الأسبق، وهذان الكتابان من بين عشرات الكتب التي ظهرت على مدار القرون.

وأهم المعايير التي روجعت الروايات على أساسها هي:

- مصدر الرواية: هل يرجع الحديث إلى النبي نفسه أم إلى صحابي من صحابته أو إلى أحد التابعين؟

- اتصال السند: هل سمع كل راو في الإسناد الحديث المروي من الراوي السابق مباشرة، أم هل هناك فجوة في الإسناد؟

- عدالة الراوي: هل أشخاص الرواة عدول ذوو ذاكرة جيدة؟ هل يكدر عدالتهم انحياز أو هوى أو خرف؟

- نوع الرواية: هل سمع الراوي الحديث من شيخه وقرأه عليه، وكان وحده أم في جماعة؟ هل نقله نقلا خطيا فقط أم لا يمكن تحديد نوعية النقل؟

- وحدة المضمون: هل النص معقول ويتوافق مع الروايات الأخرى المشابهة أو الأقوى في صحتها؟

- سعة الرواية: كم عدد الأشخاص الذين نقلوا الحديث في كل طبقة من طبقات الرواة؟

إن أفضل درجة يمكن أن يستحقها أي حديث هي درجة «صحيح لذاته». وطبقا لرأي ابن حجر فإن الحديث يعد صحيحا لذاته إذا كان متصل السند رواه عدل تام الضبط غير معلول (أي ليس به علة تتضح عند مقارنته بسلسلة رواة أخرى) ولا شاذ[٦]. وإذا تبين في أحد الأحاديث خللا صغيرا يمكن أن يزول بمقارنته بأحاديث موازية فلا

(٦) ابن حجر، علي القاري: شرح متن نخبة الفكر، ص ٢٤٣ والتي تليها.



يزال يعتبر هذا الحديث صحيحا، لكنه لم يعد صحيحا لذاته. وإذا لم يمكن إزالة خلل بسيط فيوضع الحديث في درجة «الحسن»، والذي يقسم بدوره إلى حسن لذاته أو حسن لغيره. هذه الأصناف الأربعة من الحديث «المقبول» تقابلها مجموعة كبيرة من الأحاديث «المردودة» التي تحتوي على خلل أكبر مثل وجود فجوة في سلسلة الرواة، أو وجود راو غير عدل، أو وجود رواية مناقضة تعد أكثر تأكيدا. ولكل نوع من أنواع الخلل هناك مصطلح علمي خاص. وتلك الأحاديث يتم جمعها وروايتها لأن كونها صحيحة بدون احتمالية كبيرة لا يعني أنها بالضرورة غير صحيحة. بذلك فإنه ما زال لها قيمة إخبارية وتستخدم بالطبع لأغراض تأثيرية، إن لم تكن للتدليل على أحكام فقهية.

إن تصنيف الحديث في واحد من هذه الأصناف هو أحد الأمور الأكثر صعوبة ومما لا يثير كثير من العجب أنه قد تمت مناقشتها مناقشة جدلية. وتلك النقاشات لم تنته حتى بعد مرور قرون عديدة. ومثال ابن حجر العسقلاني، الذي يعد بالتأكيد أهم علماء الحديث في عصره، يبين مدى استطاعة عالم الحديث في فترة ما بعد التشكل التعامل بوعي وثقة مع المادة الأقدم. كان لابن حجر رغم كل الصعوبات رأي عالٍ عن عجز علم الحديث. وهذا ما يتضح تقريبا في موقفه من حالة الحاكم النيسابوري (٣٢١-٤٠٤/ ٩٣٣-١٠١٤). ألف هذا العالم كتابا بعنوان «المستدرك على الصحيحين». كانت نقطة انطلاقه هي معرفة أنه ما زال هناك أحاديث كثيرة أن هناك أحاديث كان تستحق درجة الصحيح تماما والتي ليست في صحيحي البخاري ومسلم. تلك الأحاديث كما يرى الحاكم يضمها كتابه المستدرك. لكن الكتاب أصبح سببا للغضب، فمن ناحية قد ظهر



الكتاب بسرعة باعتباره لا غنى عنه، لأنه ضم أحاديث حسنة استكملت مادة بقية كتب الأحاديث بطرق متعددة. من ناحية أخرى اتضح بسرعة أن كثير من أحاديثه لم تكن بأي حال من الأحوال صحيحة، بل قلما أمكن لبعضها الحصول على درجة الحديث الحسن. ما العمل إذن؟ وقع ابن الصلاح، مُنظِّر علم الحديث، على حل عملي جدا. لأن هناك في المستدرك أحاديث ذات درجات مختلفة مختلطة ببعضها فعلى المرء ببساطة أن يعتبر كل حديث موجود فيه حديثا حسنا، لكن ابن حجر لم يكن ليترك شيئا لهذا الاحتيال الحسن النية، غير أن هذا يعني الاستغناء عن مجموعة من الأحاديث الصحيحة بلا ضرورة. وقد وضع ابن حجر أمام الاعتراض بأنه بسبب الوقت الطويل الذي مر منذ عصر الرسول لا يمكن التأكد بالضبط من كون حديث ما صحيح أم لا تفاؤلا علميا جريئا. فإذا طبقت، كما تقول حجته، مناهج نظرية نقد الحديث بعناية فسيكون من الممكن تماما إيجاد أحاديث حتى اليوم يمكن اعتبارها «صحيحة» لكنها لم تكن محددة حتى الآن باعتبارها صحيحة. إن قضية تصحيح بعض الأحاديث لم تنته بانتهاء جيل البخاري ومسلم، بل ممكنة في كل وقت: «إن باب التصحيح مفتوح» يذكر ذلك ابن حجر(٧)، ويتضح مرة أخرى أنه لا يمكن الحديث في القرن الخامس عشر عن جمود الإسلام وعن التقليد الخالي من النقد للقدماء.

وبدلا من اتباع مرجعية أقدم ولكنها مرجعية غير كاملة مثل الحاكم النيسابوري تقليدا أعمى يطالب ابن حجر بمراجعة كل حديث

---

(٧) ابن حجر، النكت.



على حدة بالمنهج الجديد والمنقح لجيله، وذلك للتمكن من وضع الحديث في الصنف الخاص به من حيث درجة صحته. تلك الأصناف ليست بأي حال من الأحوال جامدة ومتداخلة. فأي حديث ليس صحيحا أو حسنا ببساطة، بل هو في هذه الدرجة بصورة ما. والمصطلحات «صحيح» و«حسن» و«ضعيف» ليست كيانات مطلقة، بل إنها تحدد مجالات أكبر فوق مؤشر مطبق من حيث الاحتمالية. والمعايير التي يجب على المرء أن يعتمد عليها عند الحكم على حديث ما لا تؤدي إلى علم أكيد عن مدى صحته بل تعتمد فقط على غلبة الظن[8] من حيث صحتها. لذلك هناك في تلك الأصناف وبالطبع في صنف الصحيح تفاوت.

يعد الحكم على أي حديث في الواقع نتيجة لمضاعفة الاحتماليات. والسؤال عن رواية أي حديث بسند متصل يجاب عنه باحتمالية أكبر في تفاوتها. فحقيقة أن الراوي (ب) قد عرف الراوي (أ) الذي يسبقه تماما في السلسلة - تلك الحقيقة وحدها لا تستبعد أن هناك راوياً غير مذكور بينهما، وبأن هناك «خللاً خفياً». وقس على ذلك ما يخص بقية المعايير. ويتسبب تقييم الرواة المختلفين كل على حدة في وجود السبب الأكبر من عدة التأكد. ذلك لأن هذا التقييم يتحدد فقط اعتماده على الروايات، وهذه الروايات متسمة بنفس عدم التأكد مثل الأحاديث نفسها. بالإضافة إلى ذلك يتشكل تقييم أحد الرواة غالبا بطريقة تحتاج هي نفسها إلى تفسير. ويظهر الإدراج المعتاد في معجم للرواة كما في المثال التالي، المقتبس من كتاب لابن حجر:

---

(٨) ابن حجر، علي القاري: شرح متن نخبة الفكر، ص ٢٥٦.



الحسين بن عبد الله بن عبيد الله بن عباس بن عبد المطلب الهاشمي المدني روى عن ربيعة بن عباد وله صحبة وعن عكرمة وأم يونس خادم بن عباس وعنه هشام بن عروة وابن جريج وابن المبارك وابن إسحاق وابن عجلان وإبراهيم بن أبي يحيى وشريك النخعي وغيرهم قال الأثرم عن أحمد [بن حنبل] له أشياء منكرة وقال بن أبي خيثمة عن بن معين ضعيف وقال بن أبي مريم عن يحيى ليس به بأس يكتب حديثه وقال البخاري قال علي تركت حديثه وتركه أحمد أيضا وقال أبو زرعة ليس بقوي وقال أبو حاتم ضعيف وهو أحب إلي من حسين بن قيس يكتب حديثه ولا يحتج به وقال الجوزجاني لا يشتغل بحديثه وقال النسائي متروك وقال في موضع آخر ليس بثقة [. . .] وقال بن عدي أحاديثه يشبه بعضها بعضا وهو ممن يكتب حديثه فإني لم أجد في حديثه حديثا منكرا قد جاوز المقدار وقال ابن سعد توفي سنة «١٤٠» أو «١٤١» وكان كثير الحديث ولم أرهم يحتجون بحديثه قلت [. . .] وقال البخاري يقال أنه كان يتهم بالبدعة وقال الآجري عن أبي داود عاصم بن عبيد الله فوقه [. . .] وقال بن حبان يقلب الأسانيد ويرفع المراسيل(٩).

وقد وجدت أحاديثه إلى حد ما طريقا في صحيح ابن ماجة، وهو أحد الكتب الستة (إن لم يكن أكثرها جدلا). بيد أنه يتضح وضوحا كبيراً أن أي حديث في إسناده هذا الحسين بن عبد الله لم يعد حديثا صحيحا. ولكن هل ما زال حديثا حسنا؟ هل ينقذه لو أن هناك نفس النص موجود برواية أخرى؟ هل يمكن الاستشهاد به على الأقل

---

(٩) ابن حجر، تهذيب التهذيب، المجلد الثاني ص ٣٤١ والتي تليها (رقم ٦٠٦).



لاستكمال الأحاديث المروية بطريقة أفضل. هل يسمح التقييم المختلف الذي حظي به هذا الراوي لدى المرجعيات الأقدم بحكم واضح أصلا؟

سوف يجاب على السؤال الأخير على الأقل من وجهة نظر علماء الحديث الكلاسيكيين بالنفي. لن يمكن الوصول لأكثر من تحديد تقريبي يمكن قبول احتمالية صحة الحديث به، وهذا ينطبق حتى على أفضل الأحاديث رواية. ذلك لأن درجة «الصحيح» قد أمدت نظرية الحديث الكلاسيكية طبقا لذلك احتمالية كبيرة جدا لصحة رواية ما، لكنها لم تمدها بتأكد تام.

لكنه يمكن الوصول إلى هذا التأكد على كل حال إذا ما تخطى المرء ملاحظة الحديث الواحد وأثبت أن هناك خبرا منذ البداية وعبر كل العصور قد رواه أشخاص كثيرون لدرجة تؤدي إلى استبعاد الخطأ أو التآمر. عندئذ وعندئذ فقط يمكن الوصول إلى درجة مائة في المائة في مؤشر الاحتمالية. وحده مثل هذا التواتر لا يعطي الاحتمالية، بل يعطي اليقين. لا يتعلق التواتر بدرجة صحة الروايات المختلفة إطلاقا (فليس الحديث المتواتر بالضرورة صحيحا)، بل بكم التواتر في الرواية، تماما مثلما لا يمكن لعاقل أن ينكر وجود الصين مثلا حتى وإن لم يكن قد ذهب إليها أبدا ولا يعرف أي شخص موثوق فيه قد زار الصين، فإن الأحاديث المتواترة هي تلك الأحاديث التي لا تسمح بالشك المعقول في صحتها على أساس تواتر الرواية. يتفق علماء العصر الكلاسيكي على ذلك إلى حد كبير، لكن الاتفاق ينتهي عند ذلك. حتى السؤال عن كم مرة يجب أن يروى خبر ما بطرق مختلفة ليعتبر هذا الخبر متواترا هو سؤال محل جدل. هل تكفي أربعة؟ هل يجب أن تكون سبعين؟ كل هذه الأعداد قد ذكرت لكن



ابن حجر كان محقا عندما رأى أن ذكر عدد أدنى أمر معاكس للمنهج:

لماذا لا يتأكد التواتر بالعقل في الروايات الموازية (أ)، وليس في الروايات (أ١) أو (أ+١). يجب أن تكون الروايات كثيرة كما يحتاج التواتر لتبديد أي شك وهذا لا يمكن أن يتأكد من خلال حصر ما[١٠].

لكن أي الأحاديث يعد متواترا إذن؟ وكم منها يوجد أصلا؟ نقابل هنا اختلافا في الرأي مرة أخرى. كان من رأي ابن الصلاح بأن وجود رواية متواترة أمر نادر، حتى أن ذلك ينطبق على حديث النبي المروي بعدة طرق «من كذب عليَّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار» (الذي يؤصل أساسا لصحة الأحاديث عامة). يرفض ابن حجر هذا الرأي بشدة كما يرفض كذلك الموقف الأكثر تشددا الذي طبقا له ليس هناك حديث بل القرآن وحده هو ما يحقق شروط الرواية المتواترة، عندما لا يريد أن يحدده بعدد معين[١١]. إذن لا تبقى سوى نتيجة متناقضة بأن الروايات المتواترة تعطي تأكيدا، لكنه في نفس الوقت لا بد من التحقق باحتمالية متفاوتة من كون نص ما له درجة المتواتر عن حق.

لنؤكد إذن أن إقامة الدليل في علم الأخلاق الإسلامي أو الفقه الإسلامي يكاد يكون غير ممكن اعتمادا على القرآن وحده. فالموضوعات التي يتركها القرآن كثيرة ومساحة التفسير التي تتركها نصوصه كبيرة جدا. ولاستكمال الأمر هناك المادة الغزيرة الموجودة في صورة روايات متفاوتة عن النبي وعن الجيل الأول. غير أن هذه

---

(١٠) ابن حجر، علي القاري: شرح متن نخبة الفكر، ص ١٦١-١٦٣.

(١١) المرجع السابق، ص ١٨٦-١٨٩.



المادة لم تكن فقط متناقضة بل كانت بصورة خاصة معرّضة للخطأ ومحاولات السيطرة والتزوير البسيط السيئ أو الحسن النية. وقد طوّر العلماء المسلمون في وقت مبكر مناهج نقدية تسمح بالقيام بترويض الكم الهائل من روايات الحديث، أو تجاهلها. ويؤكد ماركو شولر Marco Schöller ما يلي: «رغم الاتجاهات الإيديولوجية أو الفئوية [. . .] فإنه ما زال من المدهش كيفية تمكن علماء المسلمين بصورة كبيرة من إخضاع كل الأحاديث المروية باستمرار للمراجعة الصارمة وإبقائها بهذه الطريقة متجانسة بحق»[١٢].

لم يدعِ علماء الحديث في ذلك بأن لديهم تأكداً مطلقاً، بل إن نقد الحديث الإسلامي منهج يعتمد على معايير عقلية تسمح بتصنيف الأحاديث طبقاً لاحتمالية صحتها، وتحدد درجة هذه الاحتمالية إمكانية أن تنطبق على حديث ما. فمثلاً يجب اشتمال حديث يؤسس لحكم فقهي على احتماليةٍ أعلى في صحته من حديث آخر يستخدم لوعظ المؤمنين في إحدى الخطب. إن وضع أي حديث في مجموعة ذات درجة محددة من الاحتمالية هو نتيجة لنقاش علمي لم ينته ويمكن استئنافه في أي وقت بأدلة موضوعية. كما أن علم الحديث الإسلامي الكلاسيكي يتيح الاستخدام الفعّال لرواية الجيل الأول لتشكيل المجتمع مع التخلي في نفس الوقت عن ادعاء الحقيقة إلى حد كبير.

ثم إننا نشهد مرة أخرى ما يلي: لم يتم استئصال عدم التأكد من التناقض، بل تم ترويضه في صورة نظرية الاحتمال. إن افتراض التخلي عن الحقيقة على مدى القرون لصالح نظرية الاحتمالات

---

(١٢) Schöller, *Nawawī*، ص ٢٨٩.



يشترط بدوره تسامحاً كبيراً مع التعدد كما حددت واضعة هذا المصطلح عندما كتبت ما يلي: «يرتبط عدم التسامح مع التعدد بالضرورة بامتناع عن التفكير باحتماليات، بدلاً من ذلك يُفضل اللجوء إلى كل ما هو واضح ويبدو أكيداً»(١٣).

نظرية الاحتمال في الفقه الإسلامي

يصنف الفقه الإسلامي باعتباره فقهاً دينياً أو كذلك فقهاً إلهياً. إلا أن ذلك التصنيف يؤدي إلى الخطأ لأنه يخدم إعطاء الحكم المطلق للجانب الديني في الفقه الإسلامي ويثير الانطباع وكأنه لا وجود إطلاقاً للجانب الدنيوي. ومن النظرة الأولى لا تظهر الممارسة اليومية لأي قاضٍ في العالم الإسلامي الكلاسيكي كثيراً من الجانب الديني. وسوف يقتبس من أحد الكتب المتداولة لمذهبه ما يراه «فقهاً مطبقاً». فإن كان مثلاً من أتباع المذهب الشافعي فيمكنه استخدام أحد الشروح الكثير لكتاب مختصر المزني. هذه النظرة المختصرة عن آراء المذهب الشافعي ألفها المزني (١٧٥-٢٦٤/ ٧٩٢-٨٧٧) ليست فقط كتاباً لتلميذ من تلاميذ الشافعي (١٥٠-٢٠٤/ ٧٦٧-٨٢٠) مؤسس المذهب بل هو مختصر وعام بدرجة تسمح بوجود شروح أطول استكملته وطورته. مثل هذا الكتاب لا يبدو مختلفاً كثيراً عن أي شرح لأحد القوانين في حضارة قانونية ذات قانون وضعي. يصدر القاضي حكمه إذن على أساس مثل هذا الكتاب القانوني الموضوع

---

(١٣) Frenkel-Brunswik, *Intolerance of Ambiguity*، ص ١٣٠:
"Intolerance of ambiguity must further be related to a reluctance to think in terms of probabilities and a perefrence to escape into whatever seems definite and therefore safe".



على يد البشر. في هذا السياق يطبق القاضي عقيدة فقهية لا تختلف من حيث المبدأ عن تلك العقيدة الفقهية لنظم القضاء الغربية. إن حكمه إذن هو عمل إنساني قابل للخطأ، وليس لهذا الحكم بأي حال من الأحوال صفة القدسية ولا يمكن أن يدعي شرعيةً إلهيةً أعلى.

بيد أنه يوجد كذلك جانب ديني للفقه الإسلامي، ففي البداية هناك مصدران من النصوص تقتبس منهما المعايير الفقهية، وهما مصدران ذوا طبيعة دينية وهما القرآن باعتباره كلام الله ورواية الحديث التي تؤدي إلى معرفة سنة النبي. بالإضافة إلى ذلك لا يعالج الفقه الإسلامي العلاقات بل العبادات كذلك. لكنه لا يختلف في ذلك عن القانون الروماني. الأهم من ذلك هو على العكس حالة علم الفقه باعتباره علماً دينياً يتحمل بالتأكيد عبء دراسة نظام الكون الإلهي. وهذا النظام الذي وضعه الله هو الشريعة. إن ترجمة كلمة الشريعة بالعبارة الألمانية Islamisches Recht هي ترجمة خاطئة لأن المصطلح يجب أن يختلف عن الفقه الإسلامي والأحكام المجموعة في كتب فروع الأحكام. أي نعم تدعي هذه الكتب اشتمالها على أحكام تطابق في جزء كبير باحتمالية كبيرة النظام الإلهي للشريعة، لكنها ليست الشريعة غير المتاحة في مجملها للناس وليست متصفة بدرجة كبيرة من التأكد. لا يوجد إذن كتاب يحتوي على مجمل الشريعة. في القرن السابع عشر جمع حجاج خليفة قائمة شاملة بالكتب، وقد ذكر فيها ١٨٧ كتابا للفقه، وليس هناك كتاب واحد منها يحمل في عنوانه كلمة «شريعة»[١٤].

تعد الشريعة هي مجموعة الأحكام الإلهية حول المعاملات

---

(١٤) حجاج خليفة، كشف الظنون، المجلد الثاني، ص ٢٦١ والتي تليها.



البشرية. ويسمى ذلك حكما (جمعه أحكام). وهذا المفهوم الذي يعد مفهوما مركزيا في الفقه الإسلامي يترجم خطأً باعتباره «حكما قانونيا» أو «حكم محكمة ملزماً». من حيث المبدأ لم يكن الحكم طبقا للتعريف الكلاسيكي شيئا مختلفا عن «الخطاب» أو «كلام» الله المرتبط بأفعال العباد أو المتعلق بهم[١٥]. كل فعل من أفعال البشر يحكم الله عليه بطريقة ما، أي باعتباره فرضا أو باعتباره حراما، باعتباره مندوبا أو باعتباره مكروها أو حتى باعتباره مباحا إباحة مطلقة. ذلك التقييم نفسه يعتبر حكما. والأحكام الإلهية ثابتة منذ البداية طبقا لرأي جزء كبير من علماء الدين (أي منذ وقت الوحي على الأقل، وبعضها منذ الخلق)، وذلك بغض النظر عما إذا قام الإنسان بهذا الفعل أو لم يقم به. فهذه الأحكام هي بالتأكيد جزء من نظام العالم الإلهي. ودراسة هذا النظام مهمة علماء الفقه الإسلامي.

كيف يتتبع المرء هذه الأحكام إذن؟ للإجابة على هذا السؤال تطور فرع أصول الفقه الذي سنستخدم له المصطلح الألماني Rechtsmethodologie إن لم نستخدم المصطلح العربي «الأصول». يعود أصل هذا العلم إلى نقاشات حول الأصول التي يجب على الفقه الإسلامي أن يعتمد عليها. لقد تكونت بسرعة في عصر الإسلام الأول تقاليد محلية ذات طبيعة مختلفة. ففي المدينة اعتبر التراث الفقهي المحلي أهم من رواية حديث النبي. وقد روي أن مذهب الفقه المالكي قد نشأ في المدينة من خلال عمل مالك بن أنس (توفي ١٧٩/ ٧٩٦) وتلامذته. وفي العراق اعتبر «الرأي» الحر أهم من سنة النبي. وقد نشأ في العراق المذهب الحنفي الذي يعود إلى أبي حنيفة

---

(١٥) قارن على سبيل المثال: الرازي، المحصول، المجلد الأول، ص ١٨٩.



(٨٠-١٥٠/ ٦٩٩-٧٦٧). وبقاء بعض الأمور التي تعود إلى القانون الروماني في الفقه الإسلامي أمر محتمل، لكنه لا يمكن تتبعه في كل حالة على حدة. أما تثبيت حديث النبي باعتباره المصدر الثاني للفقه بعد القرآن والحديث حول العلاقة بين كلا المصدرين فقد كان من عمل الشافعي الذي أصبح فيما بعد مرجعية أحد المذاهب الفقهية وسمي باسمه. لم يكن أحمد بن حنبل الذي سمي باسمه المذهب الفقهي السني الرابع فقيها بل زعيم حركة دينية تعتمد على رواية الحديث. وقد أصبح المذهب الحنبلي مذهبا «فعليا» في وقت متأخر، وليس آخر مواقفه هو الخلاف مع نظرية الفقه الشافعي.

هذا العصر المبكر كان متصفا من ناحية بالنقاشات الحادة حو طريقة الحصول على الأحكام الفقهية بينما من ناحية أخرى نشأت في وقت مبكر مادة علمية فقهية غزيرة. وقد كانت مهمة أصول الفقه في القرون التالية هو من ناحيةٍ إيجاد الحد الأدنى من الإجماع في أصول الفقه، ومن ناحية أخرى توضيح الفروق في الأحكام الفقهية المطبقة العامة وإضفاء الشرعية عليها. في عصر التكوين الأول الذي يمكن أن نحدده بعام وفاة الشافعي ٢٠٤/ ٨٢٠، كان تحديد ما يعتبر مصدرا للفقه من الأمور المختلف فيها. وقد تبع ذلك عصرا ثانيا للتكوين والذي يحتوي على ما يسمى بنهضة السنة، والذي انتشرت ووضعت فيه الأسس المنطقية والمعرفية واللغوية لنظرية الفقه وتمت منهجتها. وقد كان من رواد هذه العملية أبو الحسين البصري (توفي ٤٣٦/ ١٠٤٤)، وهو أحد ممثلي الاتجاه الكلامي في المعتزلة، ثم إمام الحرمين (مكة والمدينة) الجويني (٤١٩-٤٧٨/١٠٢٨-١٠٨٥) وأخيرا تلميذه الغزالي (٤٥٠-٥٠٥/١٠٥٨-١١١١) الذي تعلقت به في أيامنا هذه سمعة سيئة في الغرب بمعاداته للفلسفة الذي لكتابة



«المستصفى» المشبع بالفلسفة جزءاً معتبراً في الإدماج المستمر للفلسفة اليونانية، وخاصة علم المنطق، في علم أصول الفقه.

كان أولئك العلماء الثلاثة مؤلفين أقوياء لكتب في أصول الفقه ذات تأثير هائل كما لم يوجد بهذه الصورة من قبل. وقد ألف فخر الدين الرازي (٥٤٤-٦٠٦/ ١١٤٩-١٢٠٩) في القرن الثاني عشر على أساس هذه الكتب وغيرها كتابا في أصول الفقه كان أساسا لهذا الفرع العلمي للعديد من القرون. لقد كان الرازي (الذي كان من مدينة الري، وهي اليوم ضاحية من ضواحي طهران) عالماً عالمياً عن حق لم يثرِ علوم الفقه فقط بل كذلك الفلسفة وعلم الكلام والبلاغة وعلم اللغة بمؤلفاته الرائدة. يقول المنتقدون عن تفسيره العبقري للقرآن (والأكثر شعبية) بأنه يحتوي على كل شيء إلا تفسير القرآن[١٦]. لم يكن عنوان كتابه النموذجي في أصول الفقه هو كلمة «المحصول» (التي تتناسب قافيتها مع كلمة أصول) فقط، بل كان يمثل في الواقع مجموع النقاشات السابقة حول أصول الفقه الإسلامي. لم يكن لأي من العلماء المنظرين للفقه أن يتخطى هذا الكتاب، ولو تحدثنا عن كتاب أتم حقبة التكوين في نظرية الفقه السلامي فإن هذا الكتاب هو بلا شك كتاب المحصول للرازي وليس كتاب الرسالة للشافعي. إن ذكر هذا الأمر ليس شيئاً تافهاً. وهناك إيديولوجية متداولة في الشرق والغرب موروثة عن الاستعمار الأوروبي مفادها أن العالم الإسلامي كان يعيش منذ القرن العاشر أو الحادي عشر في حالة تأخر وجمود إن لم يكن في جهل عام. لذلك يرى ممثلو نظرية التخلف هذه، التي ستذكر مرارا، عدم وجود سبب

---

(١٦) على سبيل المثال ابن تيمية، قارن G. C. Anāwati, *Fakhr al.Dīn al-Rāzī* في El², المجلد الثاني ص ٧٥٤.



لقراءة كتب من هذه الحقبة. لهذا ليس من قبيل الصدفة إذن أن يطبع كتاب المحصول للرازي الذي كتبت له العديد من المخطوطات والشروح والمختصرات في عام١٩٩٧ لأول مرة. ويعد الإصلاحيون الإسلاميون المحدثون في الغالب من أتباع نظرية التخلف تلك (حيث يضمنون بذلك الدعم الغربي)، ولا يقتبسون أبدا لهذا السبب من أي كتاب من كتب الفقه من فترة ما بعد التكوين. إنهم يستسلمون لتقبل الفرضية الغربية التي وضعها يوسف شاخت Joseph Schacht بأن الفقه الإسلامي قد وصل بالشافعي إلى تكوينه النهائي في بداية القرن التاسع. لكن هذا بالتأكيد ليس صحيحا(١٧)، كما أن نصر حامد أبو زيد على خطأ بلا شك عندما اعتقد أن الفقه الإسلامي بكامله قد تم الانتهاء من تكوينه، إذا استبعدنا من ذلك الشافعي(١٨). إن العكس هو الصحيح، فقد وضعت الأسس النظرية لأصول الفقه الإسلامي في القرن الحادي عشر والثاني عشر، ومن يريد الاشتغال بالفقه الإسلامي يجب عليه البحث هنا وأن يترك سطوة العصور السابقة خلف ظهره التي سادت علوم الإسلام حتى وقت قريب.

نريد كذلك أن نركز في عرضنا المختصر على كتاب متأخر، وهو ليس الكتاب العظيم للرازي، بل على كتاب مالكي صغير في أصول الفقه ألفه أبو القاسم بن جُزَيّ الكلبي (ولد ٦٩٠/ ١٢٩٤ في غرناطة ومات في معركة في طريف (ريو سالادو) ٧٤١/ ١٣٤٠) ويتضح فيه نموذج الرازي بجلاء. يحمل هذا الكتيب عنوان تقريب

---

(١٧) قارن على سبيل المثال: Hallaq, *Was ash-Shafi'i the Master Architct of Islamic Jurisprudence?*

(١٨) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، كازابلانكا وبيروت ٢٠٠٧.



الوصول إلى علم الأصول، وترجمته إلى الألمانية بعنوان:
Hilfsmittel, um möglichst schnell bei der Wissenschaft von der Rechtmethodologie anzukommen. وقد اعتقد أن هذا الكتاب هو كتاب تعليمي لأحد أبناء ابن جزي (الذي أصبح مساعدا لابن بطوطة)، والكتاب مناسب لذلك أفضل من الكتب الشاملة للعلماء الآخرين لإلقاء نظرة سريعة على مبحث أصول الفقه الكلاسيكي.

كيف يمكن أن يتتبع المرء إذن طبقا لرأي علم أصول الفقه الكلاسيكي الأحكام، أي الأحكام الإلهية على أفعال البشر؟ أولا بالطبع بالاستشهاد بالقرآن وبرواية الحديث. لكن ما يجده المرء في هذين المصدرين ليست الأحكام، بل إشارات إلى الأحكام. بيد أن هذه الأدلة (جمع دليل) ليست مفردة المعنى إلا نادرا، وحتى الأدلة الواضحة التي تبدو لنا مفردة المعنى للوهلة الأولى تشتمل بذاتها على معانيها الخفية.

ولضرب مثال على ذلك كذلك ذكره ابن جزي في كتابه، أنه في القرآن في سورة المائدة، آية ٣ وردت عبارة «حُرِّمت عليكم الميتة». وتبدو هذه الآية واضحة المعنى، ولم يكن لدى رودي باريت مشكلة في ترجمتها؛ فقد فسرها في ترجمته كما يلي: «حرم عليكم (أكل) لحوم الميتة». لكن الأكل غير مذكور في النص العربي. فليس به سوى تحريم الميتة. ولا يوجد في النص نوع الأعمال المرتبطة بالميتة أو نوع الميتة. وهكذا يقول بالفعل بعض العلماء بأن هذه الآية غير واضحة بحيث لا يمكن اقتباس أي شيء منها. إلا أن الغالبية ترى أن السياق والاستخدام اللغوي العام يشير إلى أن الكلام عن أكل الميتة. رغم ذلك لا تكون كل الأسئلة قد أجيب عليها. إذن



فكيف يكون الأمر مع استعمال فرو أو شعر الميتة؟ وقد نوقش هذا السؤال بعد ذلك بالتفصيل، لكنه من الملاحظ في هذا أن الموضع القرآني لم يعتبر حكما بل دليلا على حكم إلهي محتمل.

إذا أردنا أن ندرس الأحكام إذن فلا بد من الانطلاق من مثل ذلك الدليل وتكوين فرضية حول الأحكام الإلهية المحتملة من خلال «التفكير المنطقي» من ناحية و«التفسير اللغوي» من ناحية أخرى. وتعد القواعد الواجب مراعاتها هنا هي موضوع علم أصول الفقه.

كان ابن جزي يطمح إلى وضع عرض مقسم تقسيما منطقيا ومنهجيا بصورة خاصة لهذا العلم. لذلك يبدأ بمقدمة عن المنطق ونظرية المعرفة حيث يتحدث فيها عن إمكانيات البشر وحدودهم، وعن الاستنتاجات المنطقية، والتعريفات والأدلة .. إلخ. في علم المنطق نفسه كان الإرث اليوناني قد أصبح جزءا مندمجا من الحضارة الإسلامية. وتوضح هذه المقدمة أنه لم تكن هناك معارضة بين العقلانيين والفقهاء (وهو ما يدل على أن الفيلسوف ابن رشد قد ألف إلى جانب كتبه الفلسفية كتبا فقهية هامة في المذهب المالكي). بل الأكثر من ذلك فإن نظرية الفقه كما يؤكد ابن جزي هي أقوى علم ينبني على الروايات وكذلك على العقل، لذلك فهو ليس فقط العلم الأصعب بل الأكثر شرفا، كما يؤكد ذلك بنوع من الفخر.

يعد الباب الثاني عن أسس علم اللغة أهم من الباب الأول، فعرض ابن جزي مقارنة بعصره يعتبر عرضا تقدميا لأنه استطاع أن ينقح معلومات علماء اللغة المشرقيين الكبار وحتى من بينهم الرازي. انطلاقا من ذلك عرض ابن جزي فكرته على أساس نموذج تواصلي لغوي بأنه لا بد من التعامل مع معنى التعبير اللغوي من ثلاثة جوانب، أولها هو السؤال عن المعنى المعجمي (الوضع)، ثم



السؤال عن المعنى الذي استخدم المتكلم فيه الكلمة (الاستعمال)، ثم عن المعنى الذي يفهمه السامع من اللفظ (الحمل)، وهو كما يلي: «دون النظر إلى كون السامع يعرف المراد أو يجهله». يتوقع ابن جزي إذن إمكانية سوء الفهم ويقدم لنا بذلك نموذجاً لتوصيف إحدى أهم السمات الجوهرية للفقه الإسلامي.

لذلك يجب على عالم الفقه أن يكون لديه معارف تفصيلية في علم اللغة ليستطيع الحكم على كيفية استيعاب تعبير ما في القرآن أو في أحد الأحاديث على أكثر الأوجه احتمالاً. عليه عند ذلك أن يتمسك بالرأي الأرجح، طبقاً للرأي المتداول ولرأي ابن جزي كذلك. والرأي الأرجح هو ذلك الرأي الذي يمكن الوصول إليه بجهد تفسيري أقل. إن لم يكن هناك ما يشير إلى أن تعبير ما يجب فهمه بصورة خاصة فهذا التعبير يمكن فهمه بصورة عامة. وإذا لم يشر شيء إلى أن هناك تعبيراً ما يجب فهمه بالمعنى الاستعاري فلابد من قبول معناه المعتاد(١٩).

عن طريق هذين البابين اللذين يعالجان كيفية الحصول على الأدلة حول الشريعة الإلهية يأتي ابن جزي في الباب الثالث إلى السؤال عن الماهية، أي عن الأحكام الإلهية حول أفعال العباد حيث تُقسّم الأعمال إلى مندوب وحرام ومكروه ومباح.

يناقش الباب الرابع المصادر الأربعة للفقه الإسلامي، بمعنى أدق المصادر التي يحصل منها الفقيه على أدلته الفقهية، وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس. بالنسبة لابن جزي باعتباره فقيهاً مالكياً يضاف مصدر آخر وهو إجماع علماء المدينة في العصر الأول للإسلام.

---

(١٩) ابن جزي، تقريب الوصول إلى علم الوصول، ص ٧٢.



يربط الباب الخامس والأخير من كتاب ابن جزي بين النظرية والتطبيق. يتحدث المؤلف عن الشروط الواجب تحقيقها ليصل المرء إلى رتبة «المجتهد»، أي شخص قادر على تكوين رأي فقهي خاص بناءً على المبادئ المذكورة.

يأتي رأس الفصل الأخير من هذا الباب وهو الفصل الأخير من الكتاب عامة بعنوان «أسباب اختلاف الفقهاء» يقول ابن جزي أنه أول من جمع هذه الأسباب جمعاً شاملاً ويعتبر الاهتمام باختلاف الآراء مفيداً لكل من يشتغل بالفقه الإسلامي. إن «اختلاف (أو خلاف)» الآراء في الواقع هو مفهوم مركزي هام في الفقه الإسلامي. ذلك لأن الفقيه يقف في جانب السامع في نموذج التواصل اللغوي. بهذا فإنه مقيد بالضرورة لتكوين رأي خاص به عما يمكن أن يكون قصده المتحدث (الله أو النبي) دون أن يستطيع أن يعلم تمام العلم بما هو مقصود في الواقع. أن الإنسان يمتلك إذن في كل المسائل تقريباً معرفة افتراضية عن الشريعة الإلهي لذلك فإنه لا مفر من اتخاذ العلماء المختلفين آراءً مختلفة مما يؤدي إلى الاختلاف.

ذلك الاختلاف ليس بأي حال من الأحوال مشكلة من مشاكل الاستنباط الفقهي بل هو مكون من مكونات الفقه ليس فقط يجب التسامح معه بل يجب اعتباره أمراً ضرورياً. لأنه إذا كانت معرفتنا الإنسانية عن النظام الإلهي محدودة بالضرورة فلا بد من وضع الآراء المختلفة حول قضية ما إلى جانب بعضها بعضاً إذا كان الإنسان يريد أن يضمن وجود الرأي الصحيح من بينها. ولهذا السبب لا يؤدي كتاب ابن جزي إلى تجنُّب مثل هذا الخلاف في الرأي بل يؤدي إلى الإشارة إلى إمكانيات نشأة الآراء المختلفة وتوضيحها.

لأنه ليس من المعقول مناقشة الأسباب المعرفية للاختلاف دون



ذكر مثال فقد ذُكرت هنا القضية التي تمت مناقشتها سابقاً حول جواز استخدام شعر الميتة بالاستعانة بكتب الفقه المتداولة مناقشة أكثر تفصيلاً.

موضوع النقاش هو تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير في الآية ٣ من سورة المائدة، وللوهلة الأولى تبدو الصياغة واضحة: «حُرِّمَتْ عليكم الميتة» يقول التفسير الأولي أن الآية تتحدث عن الأمر بالطعام الذي يحرم أكل الحيوانات التي ماتت من نفسها أو بسبب مرض أو حادث والتي لم تُذَكَّ بالذبح أو الصيد. لكنه من المشكل في الموضوع أن الآية لا تتحدث عن الأكل بل فقط عن الميتة دون توضيح ما لا يجوز فعله بالميتة. لا يمكن للمرء، كما يعترض أبو الحسن الكرخي (٢٦٠-٣٤٠/ ٨٧٣-٩٥٢) وهو رأس الأحناف في زمنه، أن يحرم أشياءً بل أفعالاً تختص بالأشياء. فعبارات مثل «حُرِّمَتْ عليكم الميتة» أو «حُرِّمَتْ عليكم أمهاتكم» المطابقة في صياغتها تقريباً في سورة النساء آية ٢٣ لا يمكن لذلك أن تعد أدلة. ذلك لأنه لا يمكن من ناحية تحريم كل الأفعال الممكنة فيما يخص الميتة أو الأمهات، ولا اعتبار تخصيص عمل معين باعتباره حراماً أكثر احتمالية من أعمال أخري، وبالتالي فمن المفترض فيما يخص الصياغة المتماثلة لكلتا الآيتين القرآنيتين بأن الأعمال المتماثلة فيما يخص الميتة والأمهات أعمال محرمة[٢٠].

يقف الكرخي وحيداً لتصوره المتشكك ذلك. أن مثل تلك المواضع كما يقول الرأي المشهور يجب استكمالها طبقاً للعادة أي بمعني، أنه من المحرم الزواج بالأمهات وأكل الميتة وليس مثلاً

(٢٠) قارن: الماوردي، ابن عباد، الكاشف، المجلد الخامس، ص ٥١ والتي تليها.



إزاحة الميتة من الطريق. لكن ما العمل فيما يخص شعر الميتة؟ هل يجوز استخدام جلد عنزة وجدت في الصباح ميتة لصنع قربة ماء؟ هل يجوز استخدام الفرو بساطاً أو سجادة للصلاة إذا كانت الشاة لم تذبح ذبحاً صحيحاً دينياً؟ لا يتم الفصل في هذه المسألة بالآية القرآنية وحدها. لكنه من حسن الحظ لا يقدم القرآن الدليل الوحيد على الحكم، فإلى جانب الآية القرآنية يمكن الاستشهاد بسلسلة من الأحاديث تجتمع فيها أهم الدلائل على هذه المشكلة.

هل يجوز استخدام شعر الميتة؟
دليل ١ : «حُرِّمَتْ عليكم الميتة» الآية ٣ من سورة المائدة
دليل ٢ : حديث ميمونة «أفلا انتفعتم بجلدها؟»
دليل ٣: حديث ابن عكيم «لا تنفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»
دليل ٤ : حديث مروي عن ابن عباس «أيما إهاب دبغ فقد طهر»
دليل ٥ : حديث «دباغ الأديم ذكاته»

يبدو الحديث الأول، حديث ميمونة، بأنه يقدم الحل المثالي للمشكلة. فقد ورد فيه أن النبي سأل عندما رأي شاة ميتة لزوجته الأخيرة ميمونة قائلاً: «أفلا انتفعتم بجلدها؟» وقد رد النبي على الرد على سؤاله بكونها ميتة قائلاً «إنما حُرِّم أكلها»[٢١]. والحديث يحقق أعلى معايير الصحة. فقد روُي في الصحيحين وفى معظم كتب الحديث المعترف بها. إذن تبدو المشكلة محلولة وفى الواقع يستنبط الزهري (تقريباً ٥٠-١٢٤/ ٦٧٠-٧٤٢) الذي روى الحديث بنفسه في

(٢١) قارن ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد الخامس ص ٢٩٩، حيث ذكر الحديث في هامش في المصادر.



الجيل الثاني عن ابن عباس الإباحة المطلقة لاستخدام جلد الميتة.
ورغم أن الليث (٩٤-١٧٥/ ٧١٣-٧٨١) وهو المصري غير المحسوب على أي مذهب فقهي له نفس الرأي[٢٢]، إلا أن هذا الرأي يبقى رأياً مرجوحاً. ذلك لأن حديث ميمونة ليس هو الحديث الوحيد حول الموضوع، فابن عكيم يروي أن النبي قد كتب قبل وفاته بقليل رسالة إلى قبيلة جهينة جاء فيها - يتأرجح مضمونها الدقيق من رواية لأخرى: «لا تنفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب». وتلك عبارة واضحة بدورها، إلا أنها على العكس تماماً من حديث ميمونة. يوجد هنا إذن حالة من «تعارض الأدلة» وليس فقط طبقاً لابن جزي هي الشكل الأغلب للاختلاف.

كيف يمكن إذن تسوية هذا التعارض؟ توجد لذلك الإمكانيات التالية:

١- النسخ: يمكن لآية قرآنية متأخرة أن تنسخ آية سابقة لها، أي تلغي تطبيق مضمونها. ويسري الشيء نفسه على حديثين بينما يمكن لآية قرآنية وحدها أن تنسخ حديثاً وليس العكس. والسؤال حول وجود النسخ هو سبب آخر للاختلاف. في حالتنا تلك يبدو الوضع واضحاً تقريباً. ولأن الرسالة إلى جهينة كتبت -كما روي-قبل وفاة النبي بقليل، فإن الحديث من المحتمل أن يكون متأخراً زمنياً عن حديث ميمونة ونسخه لهذا السبب. بيد أنه بالنسبة لعلماء العصر الكلاسيكي يعد النسخ حلاً استثنائياً يلجأ المرء إليه إذا امتنعت كل الحلول الأخرى. والحلول الأخرى توجد في الواقع في مثالنا المذكور.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٣٠١ والتي تليها.



٢- نقد الحديث: لا يتساوى الحديثان في درجتهما. بينما يأتي حديث ميمونة بلا خلل في روايته تظهر الرسالة المروية إلى جهينة سلسلة من العيوب. فلا يوجد اتفاق في الإسناد كما أن ذكر الوقت الذي كتبت فيه الرسالة مختلف فيه في الروايات المتعددة. وليس من الواضح بصفة خاصة ما إذا كان الراوي ابن عكيم من صحابة النبي أصلاً وحتى لو كان كذلك فليس من الواضح ما إذا كان قد علم بمضمون الرسالة مباشرة عبر أصحابه من قبيلته كما تريد إحدى الروايات أن تقول. لذلك يصنف الحديث على أنه حديث مرسل، أي حديث من تلك الأحاديث التي يسقط فيها عضو في سلسلة الإسناد بين الراوي وذلك الذي سمع الحديث من النبي. إن السؤال الصعب عن أهمية الأحاديث بناءً على احتمالية صحتها هو سبب مهم آخر من أسباب الاختلاف.

٣- التطبيق المتزامن للأدلة المتعارضة: يعتبر ذلك هو الطريق الملكي الذي يجب السير فيه طبقا لرأي علمائنا الكلاسيكيين إذا بدا دليلان أنهما متعارضان. فبدلا من تجاهل آية قرآنية أو حديث مروي حتى وإن كانت رواية غير أكيدة، يتحتم البحث عن طرق تسمح بتطبيق الاثنين. ويحدث ذلك غالبا عن طريق الافتراض أن أحد الأدلة يختص بالآخر. أي أنه يجب التأكد من إمكانية وجود تخصيص من عدمه، وهذا بدوره مصدر آخر من مصادر الاختلاف. وفي حالتنا ينجح ذلك التخصيص من ناحية عن طريق الدعم بحديث آخر، ومن ناحية أخرى باستخدام علم المعاجم.

ذلك الحديث الذي استشهد به معظم الفقهاء لتخفيف هذا التعارض هو حديث يحمل درجة الصحيح، وهذا الحديث هو: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»، واللفظ المستخدم في الحديث بمعنى «الجلد»



هو كلمة «إهاب»، أي هي نفسها الكلمة المستخدمة في حديث ابن عكيم. وهذه الكلمة كما يقول المعجميون معناها «الجلد غير المدبوغ» فقط بينما كلمة الجلد المستخدمة في حديث ميمونة يمكن أن تشير إلى الجلد المدبوغ وغير المدبوغ كذلك. وهنا يأتي الحل كما يلي: يستشهد بحديث ابن عكيم لشرح الآية القرآنية القابلة لتفسيرات متعددة ولتحريم استخدام الجلد غير المدبوغ المأخوذ من الميتة. هذا الجلد يمكن تطهيره بالدباغ ولذلك يكون لحديث ميمونة أهميته: «أفلا انتفعتم بجلدها - (المدبوغ)؟».

أيد معظم الفقهاء هذا الحل. والاستثناء من ذلك تمثله المواقف المتطرفة للزهري والليث من ناحية الذين أباحوا استخدام جلد الميتة على الإطلاق، ومن أحمد بن حنبل من ناحية أخرى، الذي أصر على تطبيق الآية الثالثة من سورة المائدة تطبيقا حرفيا ورفض التخصيص من خلال حديث الدباغ[٢٣].

أما أغلبية الفقهاء فيرون أن جلد الميتة إن لم يدبغ فهو غير طاهر، لكنه يطهر بالدباغ ويمكن استخدامه في هذه الحالة بلا تردد.

لكنه المشاكل لا تنتهي بذلك، بل إن التحديات الحقيقة تواجه الفقهاء من هذه النقطة لأن حديث الدباغ يخلق وضعا مشكلا مع باب الطهارة. فالأحاديث الأخرى تتحدث عن جواز استخدام جلود الحيوانات الجائز أكلها مبدئيا، والتي أصبح أكلها بسبب حالة موتها غير ممكن. فإذا كانت عملية الدباغ تطهّر فإن هناك سؤال يطرح نفسه عن إمكانية استخدام جلود الحيوانات التي ليست طاهرة أساسا عن طريق عملية الدباغ.

---

(٢٣) قارن: الماوردي، الحاوي، المجلد الأول، ص ٥٩؛ ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد الخامس ص ٣٠٤.



يجيز أبو يوسف (١١٣-١٨٢/ ٧٣١-٧٩٨) هذا الأمر بصورة هي الأكثر راديكالية، وأبو يوسف هو تلميذ لأبي حنيفة وأول قاض للقضاة في بغداد. فعنده يُطبَّق حديث الدباغ بلا استثناء، أي أنه يجيز جلد الخنزير كذلك. هذا الرأي روي إلى حد ما كذلك عن أبي داوود الظاهري (٢٠٠-٢٧٠/ ٨١٥-٨٨٤) وكذلك عن سحنون (١٦٠-٢٤٠/ ٧٧٦-٨٥٤)، أهم شيوخ المذهب المالكي[٢٤]. فكلهم أصروا على التطبيق العام لحديث الدباغ، بينما استثنى أبو حنيفة، شيخ أبي يوسف، وآخرون الخنزير لأنه لا يجوز الانتفاع به حيا[٢٥]. يعتبر الانتفاع العام بالحيوان أمراً حاسماً، وليس طهارته. وطبقا لهذا الرأي يحوز بالضرورة الانتفاع بفرو الكلاب المدبوغ، ذلك لأنه رغم أن الكلاب غير طاهرة مثل الخنازير، لكن الانتفاع بها للحراسة أو للصيد مباح إباحة تامة.

يعد الشافعي ممثل الرأي المنتشر بأكثر صورة الذي ينطلق من أن الدباغ في الحيوانات الطاهرة من حيث المبدأ - دون سواها - يزيل النجاسة العارضة الحادثة بسبب الموت، وليس النجاسة الجوهرية للخنزير والكلب.

لكنه حتى عند التركيز على الحيوانات الطاهرة تبقى هناك بعض المشاكل. تتحدث الآية القرآنية حقا عن أكل الحيوانات - كما هو الرأي الراجح - لكنها لا تشير إلا إلى الحيوانات التي يمكن أو يجوز أكلها. لكن هناك حيوانات مثل الخيل والبغال التي رغم أنها طاهرة إلا أنها محرم أكلها. وهذه الحيوانات لا يمكن أكلها بالذبح. فهل جلدها يمكن استخدامه عن طريق الدباغ؟ ليس لدى أولئك

---

(٢٤) ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد الخامس ص ٣٠٥.

(٢٥) الماوردي، الحاوي، المجلد الأول، ص ٥٦ والتي تليها.



الفقهاء الذين يعمّمون تطبيق حديث الدباغ أية مشاكل في ذلك. يعتمد أبو حنيفة بالإضافة إلى ذلك على حديث «دباغها ذكاتها». فبهذا يكتسب جلد الحيوان من خلال الدباغ - سواء كان مما يؤكل أو لا يؤكل - لهذا السبب نفس الطهارة التي يكتسبها لحم الحيوان الجائز أكله من خلال ذبحه.

لكن أبا ثور (توفي ٢٤٠/ ٨٥٤) والذي يعتبر أحياناً شافعياً وفي الأغلب مؤسساً لمذهب خاص به يدلّل بهذا الحديث في الاتجاه المعاكس تماماً. فعنده يضع الحديث أثر الذبح والدباغ في طريق متواز، لذلك لا يمكن للدباغ أن يغير شيئاً مثلما لا يمكن للذبح أن يغير شيئاً - أي في الحيوانات التي لا يجوز أكلها. بالإضافة إلى ذلك يحتج أبو ثور بحديث اعتماداً عليه يعد الجلوس على فرو الحيوانات البرية حراماً[٢٦]. هنا نجد أنفسنا إذن في وسط مجال القياس الذي يعتبر مصدراً هاماً من مصادر الفقه لكنه مصدرٌ للاختلاف لا ينضب أبداً. إن الاختلاف في الرأي لا يسير بأي حال من الأحوال بامتداد حدود المذاهب الفقهية. بل يستشهد من ناحية بأدلة بعض الفقهاء الذين ينتمون لمذاهب فقهية لم توجد بعد، ومن ناحية أخرى هناك آراء مختلفة داخل المذهب الفقهي الواحد. تأتي المالكية في مثالنا المذكور حيث يظهر بينهم مجال واسع من الآراء والسبب في ذلك هو عدم التأكد حول مكانة شيخ المذهب الذي منحه اسمه، أي مالك بن أنس. لقد رويت عنه آراء مختلفة تتعارض مع آراء مرجعيات سابقة كذلك مثل سحنون. بصفة عامة يبدو أن مالك يتخذ موقفاً بينياً حيث أن الجلود المدبوغة للميتة يجوز

---

(٢٦) المرجع السابق، ص ٥٨ والتي تليها.



استخدامها من حيث المبدأ لكنها لا تصل إلى الطهارة التامة ولذلك لا يمكن استخدامها أوعية للسوائل. وحتى فيما يخص السؤال عن إمكانية استخدامها سجادة للصلاة تختلف الآراء المنسوبة لمالك[٢٧]. بعد ذلك اقتربت المالكية، كما يحدث غالباً، من موقف الشافعية.

في الجدول التالي تم تجميع أهم المواقف المختلفة في شكل مبسَّط. وكما نرى فقد اتخذت في الواقع مواقف معقولة بصورة ما، رغم أنها ليست في عصر ابن جزي بل في القرن الثامن والتاسع الذي عاش فيهما العلماء المذكورون على اليمين[*] في الجدول:

	غير مدبوغ	مدبوغ			
		حيوانات طاهرة		حيوانات نجسة	
		يمكن أكله	لا يمكن أكله	كلب	خنزير
الزهري (توفي ٧٤٢)	نعم	نعم			
ابن حنبل (توفي ٨٥٥)	لا	لا	لا	لا	لا
أبو يوسف (توفي ٧٩٨)	لا	نعم	نعم	نعم	نعم
ابو حنيفة (توفي ٧٦٧)	لا	نعم	نعم	نعم	لا
الشافعي (توفي ٨٢٠)	لا	نعم	نعم	لا	لا
أبو ثور (توفي ٨٥٤)	لا	نعم	لا	لا	لا
مالك (توفي ٧٩٦)	لا	استثناء			

(٢٧) قارن المرجع السابق، ص ٦١؛ قارن كذلك ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد الخامس ص ٣٠٣ والتي تليها.

(*) في الأصل الألماني «على اليسار»، (المترجم).



أي تلك الموقف هي الصحيحة إذن؟ أي نعم هناك في داخل المذاهب الفقهية في كل منها موقف يعتبر هو الرأي السائد لكن هذا لا يعني أن هذا الرأي هو الرأي الوحيد الصحيح بل طبقاً لوجهة نظر ممثلي هذا المذهب يعتبر هذا الرأي ذا احتمالية أكبر من الآراء الأخرى. ويتبين هذا في اصطلاح العلماء. فهم يقولون غالباً أن رأيهم أصح من الآراء الأخرى، لكنهم يقولون بأنفسهم أنهم مقتنعون تماماً برأيهم وليس بأنهم ممتلكين للحقيقة.

تبين مناقشة ابن عبد البر (٣٦٤-٤٦٣/٩٧٨-١٠٧١) المالكي لمسألة الجلود أي ادعاء بالحقيقة تتسبب فيه النقاشات الفقهية. يخصص ابن عبد البر لحديث «أيما إهاب دبغ فقط طهر» نقاشاً تفصيلياً جداً يبدو لنا زائداً عن حده بعض الشيء. فهو يؤكد أن المقصود بالجلود التي تطهر بالدباغ هي الجلود غير الطاهرة من نفسها. لأنه ليس من المعقول أن يكون الكلام عن الجلود الطاهرة أنها تتطهر بالدباغ لأنها طاهرة بالفعل.

ما يريد أن يقوله ابن عبد البر بهذا التأكيد المشكل ينتج من الجملة التالية: «وهكذا يكاد علمه أن يكون ضرورة»[٢٨]. يعتبر مصطلح «العلم الضروري» أو «العلم اليقيني» مصطلحاً مركزياً في الفكر الإسلامي، فاليقين الذي لا يمكن للمرء أن يشكك فيه تشكيكاً معقولاً يصل إليه الإنسان عن طريق التجربة وعن طريق النتائج التي لا يمكن ردها بصفة خاصة. وعلماء الكلام يتمسكون بشكل عام لأساس عقيدتهم بأن الأمر علم يقيني ويستندون إلى نتائج واضحة لكل فهم مثل حقيقة وجوب وجود خالق يعود إليه الوجود. أما

---

(٢٨) ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد الخامس ص ٣٠٠ والتي تليها.



الفقهاء الذين يأتي علمهم عن الشريعة الإلهية من النصوص المروية دون غيرها فإنهم نادراً ما يقولون بالعلم اليقيني. إذن فالشرط للحصول على العلم اليقيني من الروايات، أي من القرآن والسنة، يتحقق إذا لم تسمح الروايات بأي شك في صحتها (أي كانت الروايات متواترة). لكن ذلك لا يتحقق إلا للقرآن نفسه ولبعض الأحاديث القليلة نسبياً (هنا بالتأكيد ليس طبقاً لرأي متفق عليه). بيد أنه أيضاً تؤدي أي رواية متواترة إلى اليقين إذا كانت تدل على عبارة واضحة لا يمكن تفسيرها بكلمات واضحة ومفردة المعني. مثل تلك العبارة تسمى نصا. والآية القرآنية «حرمت عليكم الميتة» تحتاج إلى تفسير إذن فهي ليست نصاً ولا يمكن أن تؤدي لذلك إلى العلم اليقيني، بل إلى «العلم الظني» كما يسمى المصطلح التكميلي.

تؤدي استنتاجات ابن عبد البر المنطقية التي يستنتجها من حديث الدباغ إلى الوصول إلى أساس لنقاشات تالية، يتيح يقيناً كبيراً بقدر المستطاع فقط. هذا الأساس هو: إن الحديث عن الجلود غير الطاهرة التي تطهر بالدباغ. بالنسبة لعبد البر كانت هذه النتيجة بسيطة مثلما هي بالنسبة لنا. بالرغم من ذلك لا يريد أن يتنازل عن هذا التأكيد لأنها «تكاد» (!) تكون علماً ضرورياً. وكما نرى فإن الحواجز التي تعيق الوصول إلى العلم اليقيني مرتفعة جداً.

نفس الأمر بالنسبة لمصطلح «نص» الذي يعني دليلاً مفرد المعنى لا يسمح بمساحة تفسيرية. والمصطلح التكميلي للنص هو «الدليل» الذي يشير إلى شيء لكن بطريقة تؤدي إلى علم ظني. عند ابن عبد البر يحتوي حديث الدباغ على نص وكذلك على دليل. والنص هو: تنشأ طهارة الجلد عن طريق الدباغ وهذا هو المعنى العام الذي يمكن أن يؤخذ من الحديث دون تفسير. لكنه يمكن للمرء أيضاً كما يقول



ابن عبد البر أن يقتبس الدليل التالي: جلود الميتة إن لم تدبغ فهي نجسة ومحرمة لهذا السبب[٢٩]. بذلك يحصل المرء عن طريق حديث الدباغ على نقيض لمضمون حديث ميمونة حتى دون الاستشهاد بحديث ابن عكيم المختلف حوله. تسير استنتاجات ابن عبد البر التالية على نفس النهج المبين، وتبين حجته بكل وضوح كيف كان الفقهاء المسلمون من العصر الكلاسيكي مدركين لمحدودية إمكانياتهم المعرفية وكيف كانوا يتمسكون فيما يخص الحقائق العامة بأنها «تكاد تكون علماً ضرورياً»، وكيف أنهم ابتكروا للتعبير عن هذا الشك النظري المعرفي اصطلاحاً دقيقاً.

يعتبر النقاش غير المنتهي بالضرورة هو نتيجة هذا الشك النظري المعرفي. ولأنه لا يمكن لأي تفسير أن يدعي اليقين فلا يمكن أن تكون التفسيرات المتنافسة نهائية كما تبقى هناك فرصة لتفسيرات جديدة. لذلك لا يمكن أن يقال عن واحدة من وجهات النظر المذكورة حول حديث الدباغ بأنها هي الصحيحة، أو أن يقال عن أي منها بأنها مردودة أو حتى غير إسلامية، حتى لو أنه قلما وجد من بين فقهاء اليوم من يأخذ برأي الزهري. ولأن الأمر هكذا تُناقش مجدداً نفس المسائل التي كانت موضوعاً للمناقشة مئات المرات في الكتب والتفسيرات وجوامع الفتوى. والفتوي لا تصدر للمسائل الجديدة دون سواها بل صدرت في كل العصور فتاوى لا حصر لها اختصت بمسائل كانت تعتبر محسومة منذ فترة طويلة. فقد وجدت عشرات الفتاوى عن تحريم الخمر من كل العصور بلا صعوبات وكذلك مشكلة الدباغ تعالج حتى أيامنا هذه ومن بين من يتناولونها ابن

---

(٢٩) المرجع السابق، ص ٣٠١.



عثيمين الذي اتخذ الموقف الشافعي في إحدى الفتاوى دون تردد(٣٠).

يدرك علماء العصر الكلاسيكي وكثير من العلماء المتمسكين بالتراث في العصر الحاضر هذا الإساس المعرفي للفقه الإسلامي دائماً، أي أنه إذا رفض فقيه معتد بنفسه رأي معارضيه باعتباره شاذاً وادعى بأن عنده الحق فإن هذا الادعاء لابد من النظر إليه قبل النظر إلى هذه الأسس المعرفية. يختلف هذا الأمر عند أحد علماء الكلام الذي تؤكد مبادئه العقائدية الوصول إلى حقائق مطلقة، بينما يدعي الفقهاء أن أحكامهم تتوافق مع الحكم الإلهي باحتمالية أكبر.

هل يمكن «إنشاء دولة» بمثل هذا الفقه غير المتمسك بمذهب؟ في الواقع يتضح أنه من المثير للجدل أن الفقيه باعتباره من ناحية ممثلا لعلم ديني عليه واجب التدليل على الشريعة الإلهية ولا يستطيع في ذلك سوى أن يصل إلى أحكام محتملة، لكنه في العالم الدنيوي لا بد أن يشارك في صياغة حياة الناس وأن يصل إلى أحكام واضحة. بين هذا وذاك تقع مملكة التعدد التي يجب على الفقيه أن يمهِّد من خلالها طريقه باستخدام معايير الاحتمال. من ناحية يطرح السؤال عن كيفية وضع الله للتفسيرات المختلفة لنظامه ومن ناحية أخرى كيفية مواجهة الفقهاء للحاجة إلى السلامة القانونية مع تعددهم في التفسير.

يتم مناقشة السؤال عن كيفية علاقة أحكام الفقهاء بالأحكام الإلهية في الاختلاف حول جملة «كل مجتهد مصيب». والمجتهد هو عالم الفقه المؤهل لإيجاد الحكم الفقهي من خلال مصادره

(٣٠) قارن: http://www.islamway.com/?iw_s=Fatawa&iw_a=view&fatwa_id=8451 بتاريخ ٣/٨/٢٠٠٨.



التفسيرية الخاصة المستقلة. فإذا افتى فقيهان في مسألة فقهية ليست محسومة حسماً يقينياً إلى حكمين مختلفين فإنه بهذا يكون كلاهما قد أصاب الحكم الإلهي. يقول بهذا الرأي كثير من الأحناف والشافعية[31]. يصطدم آخرون بالتصور بأن الحكم الإلهي لا ينشأ إلا بقول المجتهد الذي ينشأ من هذا الموقف، وبدلاً من ذلك فإنهم ينطلقون من أن الأحكام الإلهية لأفعال البشر ثابتة منذ وقت طويل. بذلك يصيب مجتهد واحد الحكم الإلهي، والباقين على العكس من ذلك لا. لكن المجتهد الآخر لا يمكن إجباره على تعيين الصواب، ولن يُحسب حكمه الخاطئ باعتباره ذنباً، بل إنه - على العكس من ذلك - يمكن أن يطمئن لمكافأة الله له نظير اجتهاده. لكن ذلك الذي يصيب الحكم الصحيح فله أجران. أما الإنسان العادي الذي ليس مؤهلاً ليكون مجتهداً فإن عليه واجب اتباع المجتهد في كل حال، لأنه بنفسه لا يمكن أن يحدد من معه الحق. بالإضافة إلى ذلك فإن من واجبه أن يختار أكثر المجتهدين الموجودين كفاءة وعند تنافس الفتوى أن يتبع فتوى أحسن المجتهدين، وليس فتوى من يعجبه رأيه[32].

والأمر سيان ما إذا اعتبرت الأحكام المختلفة صحيحة في نفس الوقت أو تم الإصرار على صحة حكم بمفرده لكنه له نفس الصلاحية في لمجال التطبيقي مع الحكم الخاطئ: إن العلاقة بين شريعة إلهية من ناحية وتعدد إمكانيات التفسير من ناحية أخرى ينتج عن تعليق

---

(٣١) قارن: السيوطي، جزيل المواهب، ص ٢٩.

(٣٢) باب إصابة المجتهد موجود تقريبا في كل كتب الأصول، على سبيل المثال في كتاب التقريب لابن جزي، ص ١٤٦ والتي تليها؛ وبأكثر صورة تفصيلية في كتاب المحصول للرازي، المجلد السادس، ص ٢٩-٦٥.



الحقيقة، ومعرفتها في كل مسائل الفروع في كل الأوقات متعلق بالتعليم والذكاء ولأنه لا يمكن لأي منهما أن يدعي الكمال فلا يوجد أبداً حل نهائي وكل الأسئلة يجب أن تطرح دائماً من جديد ويجاب عليها من جديد.

تتوافق إرادة الله المفردة جيداً مع تعدد التفسيرات بهذه الطريقة. بيد أن المشكلة من الأصعب حلها من جهة أخرى وهي مشكلة كيفية توفيق تعدد تفسيرات العلماء مع حاجة الناس إلى نظام واضح وموحد.

هنا أيضاً يوجد حل يأتي طبقاً لنفس مبدأ التبسيط كما هو الحال عند تمييز «القراءات السبعة» أو «كتب الأحاديث الستة» في رواية الحديث. ومن أجل التطبيق العملي كان ولابد من تقليل عدد الآراء. وقد حدث ذلك في البداية داخل المذهب الفقهي الواحد. وبينما في النسخة المطبوعة من كتاب الماوردي المفصل تشمل مسألة استعمال أجزاء من جسد الميتة مثل الجلد والأوتار والعظام والقرون.. إلخ، والتي تناولت كل الآراء المختلفة في حوالي عشرين صفحة حتي داخل المذاهب المختلفة[٣٣]، يعرض زميله الأصغر سناً الشيرازي (٣٩٣-٤٧٦/١٠٠٣-١٠٨٣) في كتابه في الفقه الشافعي على صفحة واحدة فقط الموقف الشافعي من المسألة: «كل جلد ميتة يطهر بالدباغ إلا الكلب والخنزير»[٣٤] ، ولم تذكر الآراء الستة المخالفة المعروضة في الجدول السابق لأنه تم عرض النقاش هنا في داخل المذهب الواحد فقط. بخلاف ذلك نجد كذلك داخل المذهب الواحد مواقف مختلفة، بهذا يواصل الشيرازي تقديم الشرح

(٣٣) الماوردي، الحاوي، ص ٥٦-٧٦.

(٣٤) أبو إسحق الشيرازي، المهذب، ص ٥٧.



بخصوص مسألة جواز بيع الجلود بعد طهارتها الحاصلة عن طريق الدباغ. حول هذه النقطة بالذات غير الشيرازي موقفه، كما أن هناك اختلاف تام سائد في مسألة طهارة شعر الإنسان الميت من عدمها. هنا وجب على الشيرازي أن يعرض ثلاث طرق تدليل مختلفة تؤدي إلى خمسة آراء[٣٥].

بيد أن الأمر يسري بصورة أقصر، فالماوردي نفسه قد جعل من كتابه الحاوي الذي يضم أربعة آلاف صفحة بمثابة أوراق منقولة من المذهب الشافعي، ففي هذا النص الذي يحمل عنوان «الإقناع» لم يبق إلا جملة واحدة فيما يخص القضية التي ناقشناها، وهذه الجملة تحل مشكلة أخرى لم نتطرق إليها فيما سبق: «وَإِذا دبغ جلد الْميتَة بشب أَبُو قرظي أَو مَا قَامَ مقَامه من جَفتْ وعفص طهر»[٣٦]. في هذا المقال نادراً ما يوجد حديث عن اختلاف الآراء. إلا أن المرء لا ينخدع بذلك فخلف الأربعين صفحة التي يحويها كتاب الإقناع هناك الأربعة آلاف صفحة في كتاب الحاوي. إن الأربعين صفحة سهلة الحفظ وإذا فعل المرء ذلك فمن السهل على الإنسان أن يستدعي إلى ذاكرته صياغات الماوردي عن الرأي الأرجح في المذهب الشافعي وسوف يتذكر في نفس الوقت المعالجة الأكثر تفصيلاً لهذه المادة من الدرس. ولأن تعليم القضاة كان يعتمد اعتماداً جوهرياً على مثل كتب الفروع المختصرة تلك، فيمكن لنا أن نتصور أن الأحكام المرتبطة بهم نادراً ما كانت تختلف عما في هذه المختصرات. بذلك نشأت سلامة قضائية كبيرة نسبياً جعلت الاحكام متوقعة كما ضمنت أن يستطيع مثلاً تاجر من سوريا التي يسود فيها المذهب الشافعي أن يتوقع التعامل معه

---

(٣٥) المرجع السابق، ص ٥٩ والتي تليها.

(٣٦) الماوردي، الإقناع، ص ٣٢ والتي تليها.



في تونس طبقاً للمذهب المالكي في فقه المعاملات، ولا يندهش من التفسيرات العجيبة لأحد الفقهاء واسعي الطموح.

إن حصر الفقه في أربعة مذاهب سنية - وقد رأينا أنه كان يوجد أكثر منها في القرن التاسع - وتفضيلها آراء فقهية معينة باعتبارها آراء مذهبية سائدة كان وسيلة ضرورية لتقييد الفقه وتطبيقه تطبيقاً متخطياً للمحلية. لم يكن هناك رغبة في تحديد التعدد الفقهي عبر القرون، فعلى العكس من ذلك تماماً فقد بلغ الفخر بهذا التعدد الفقهي في صورة أربعة مذاهب سنية في عضر الأيوبيين والمماليك مبلغاً عظيماً انعكس على فن العمارة، أي في شكل المساجد أو بمعنى أصح المدارس بأربعة إيوانات خُصِّص في كل منها إيوان لكل من المذاهب الفقهية الأربعة. وهناك مثال جميل وهو مسجد ومدرسة السلطان حسن بالقاهرة. في هذا الوقت نفسه كان يعين في مدن أصغر أربعة قضاة - واحد من كل مذهب. وكان السلطان القاهري أو واليه الدمشقي يجمع حوله القضاة الأربعة في كل المناسبات الخاصة. في نهاية هذه الفترة تقريباً كتب السيوطي مقالته للثناء على اختلاف الآراء الذي سوف نتناوله في الفقرة التالية.

يتضح من الأمر برمته أنه تمَّ التوصل في هذا الوقت إلى توازن بين قبول تعدُّد الرأي الفقهي من ناحية والحاجة إلى أحكام قضائية نافذة وموحدة إلى حد بعيد وهو توازن كان فعالاً بأحسن صورة في كل المجالات.

لم يكن البحث الغربي قد أدرك تحديد ذلك لفترة طويلة، ولا أن يكن الاحترام لذلك. فعند يوسف شاخت انتهى عصر التكوين في الفقه الإسلامي بالشافعي الذي لم يكن قد أتم علماً لأصول الفقه. فذلك الوقت كان، كما اعتقد شاخت، باب الاجتهاد مغلقاً وبدأ



عصر من الجمود والانحطاط -وهو تصور منتشر منذ ذلك الوقت. لكنه بمرور الوقت تأكد أنه لا يمكن الحديث عن «غلق باب الاجتهاد» قبل عصر العثمانيين[٣٧]، وكذلك عن «غلق باب التصحيح» (انظر فيما سبق ص١٥١). لم يكن يناقش سوى مقدار ما يمكن أن يأخذه الاجتهاد دون الاخلال بأسس النظام الفقهي. هل يمكن أن يكون هناك «مجتهد مطلق»، أي شخص يمكنه أن يغير الأسس التي وضعها أئمة المذاهب الفقهية؟ اتخذ السيوطي الذي يعتبر مشجعاً للنظام المذهبي لنفسه هذا الحق، بيد أن استقرار النظام كان أهم لكثير من العلماء من الطموح غير المحسوب لبعض المجتهدين الطلقين المستقلين. فيما يخص السؤال عن التعليم الفقهي اليومي لم يكن السؤال عن الاجتهاد محل جدل أبداً. تشتمل كتب أصول الفقه من كل العصور على فقرات عن شروط الاجتهاد الذي يمثل لها حالة الضرورة بينما يبقي لا يبقى التقليد سوى في ظل شروط محدودة جداً.

إذا أيد أحد إذن « فتح باب الاجتهاد» - وفى الواقع يوجد التعبير عن «غلق باب الاجتهاد» فقط عند العلماء الذين يدافعون نوعاً ما عما يعتبرونه «فتحاً» - فنحن إذن نتعامل مع شخصية ذات طموح إصلاحي أكبر. أن ينشأ مثل هذا الطموح الإصلاحي في سياق الاختلاف مع الغرب فهو أمر مفهوم، وتعتبر الحقيقة بأن بعض المدافعين عن الاجتهاد لا يطمحون بأي حال من الأحوال إلى تعدُّد أكبر من الآراء بل لتنفيذ موقف فردي غير مقبول حتى ذلك الوقت، حقيقة واضحة.

مما هو جدير بالذكر أن محاولة تحديث الفقه الإسلامي قد

---

(٣٧) Hallaq, *Was the Gete of Ijtihad Closed?*



اتخذت في البداية طريقاً معاكساً. وفى نهاية القرن التاسع عشر تم وضع القانون المدني الإسلامي في الدولة العثمانية. دخل هذا القانون المسمى mecelle حيز التنفيذ في عام ١٨٧٧، وأصبح هو القانون الساري في الدول التي كانت لا تزال تابعة للإمبراطورية العثمانية بعد الحرب العالمية الثانية. بذلك تحقق التوحيد المناسب لكل المطالبات الحديثة، لكن وضع القانون المدني الإسلامي كان قد ابتعد عن جوهره. ويتضح مدى تشويه الفقه الإسلامي بوجود قانون mecelle من أن اليهود والنصارى تم إخضاعهم لأول مرة في العالم الإسلامي للتعاليم المدنية الإسلامية. تقتصر تلك الدول الإسلامية حالياً على القاعدة القانونية باعتبار الشريعة مصدراً لتشريعاتها (الوضعية).

منحة التعدد

لنختصر باستخدام الرسم التالي مرة أخري كيف ينشأ حكم فقهي في نظرية أصول الفقه باعتباره مجموعة من الاحتمالات. في هذا الرسم لم تراعى مصادر التشريع «الإجماع» و«القياس» وكذلك مصادر أخرى مثل «المصلحة العامة» التي يختلف تناولها حسب المذهب الفقهي. إلا أنه حتى لو اقتصر العرض على القرآن والحديث فسوف ينتج عن ذلك صورة معقدة. فأولاً لم تتم رواية نصوص المصدرين دون بدائل. وبينما تظهر قراءات القرآن التي تروى بأوثق احتمالية في صحتها (أي القراءات السبع أو العشر) بعض البدائل القليلة نسبياً، الهامة فقهياً(٣٨)، تروى الأحاديث المشابهة ضمنياً ببناء نصي مختلف

---

(٣٨) قارن سيب، آثار القراءات القرآنية. وهو يتناول إحدى وثلاثين من الحلات المذكورة.



الحديث
(رواية شفهية)

تنوع نصي

القرآن
(عشر قراءات)

التحقق من الصحة

علم الرجال

تفسير لغوي

حدود اللغة

تفسير لغوي

تفسير ضمني

حدود العقل

تفير ضمني

أحاديث متناقضة

تناقض
قرآن / حديث

آيات قرآنية
متناقضة

ترجيح

حكم

غالباً فيوجد مثلاً رواية لحديث ميمونة المذكور فيما سبق «أفلا انتفعتم بإهابها (بعد دباغه)»، والذي أضيف إليه وهو ما يعني بالطبع إذا ما أمكن قبول صحته أن ذلك يؤدي إلى حل أسرع للمشكلة[٣٩].

(٣٩) قارن : ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد الخامس ص ٢٩٩.



هذا السؤال عن صحة الصحة يمثل عند علماء الحديث أكبر معضلة. ولحل هذه المشكلة فإنهم يعتمدون ثانية على رواية أخرى (لإثبات أي الرواة يحكم له بالعدالة)، والتي يمكن بدورها أن تكون إلى حد ما صحيحة.

إن نص القرآن والحديث يمكن شرحه إذن شرحاً لغوياً. وقد خصصت المقالات الأصولية لهذا التفسير اللغوي مساحة كبيرة، كما استخدموا فقه اللغة أداةً للتحليل الذي كان قد تطور خاصة في إطار علم البلاغة على أعلى مستوى واستبق في القرن الثاني عشر بمعارف لا حصر لها علم اللغة الحديث وقدم في كثير من النقاط -مثلما في تعريف المجاز - أفضل الحلول منطقاً. ومن البديهي أن تكون مثل هذه الأسئلة وكذلك التفسير الضمني ما زال يمكن الإجابة عليها بدرجة محددة من الاحتمالية، غير أكيدة بأي حال.

في النهاية ما زال هناك سؤال عن كيفية التعامل في حالة ما تعارض دليلان. في حالة هذا الترجيح لا بد للفقيه أن يقرر ما إذا كان الدليل مروياً رواية جيدة وواضح بما فيه الكفاية ليؤدي إلى العلم اليقيني وكيف يتصرف - لو لم تكن الحالة كذلك - عند تعارض الأدلة. عليه إذن أن يقرر ما إذا كان يمكن التوفيق بين الأدلة (حيث يمكن تطبيق كلا الدليلين لو كان أحدهما مفهوما بكونه للتخصيص كما هو ممكن في مشكلة الدباغ)، وما إذا كان يجب اعتبار أحد الدليلين منسوخاً، أو ما إذا كان دليل يجب ترك أحد تفسيراته أو مثلاً اعتبار القياس أقل احتمالية[٤٠]. وفي النهاية يبقى تقييم المجتهد

(٤٠) فصل عن الترجيح في كل كتب الأصول، على سبيل المثال ابن جزي، تقريب، ص ١٥٢-١٥٧.



للموضوع، والذي يتوافق مع الحكم الإلهي في الحالة المثالية، لكنه يقف في مواجهة الأحكام المنافسة للفقهاء الآخرين في معظم الحالات. ينشأ إذن نوع من الاختلاف في الرأي.

إن الاختلافات طبقا للنظرية الكلاسيكية مكون ضروري من مكونات الفقه، يعتمد من ناحية على نظام فقهي إلهي ويتبلور باعتباره قانوناً وضعياً بشرياً على الجانب الآخر. وكما في حالة قراءات القرآن المختلفة التي تعد جزءاً أساسيا من النص القرآني طبقا للفهم الكلاسيكي فإن هذا التعدد من الممكن أن يعتبره المرء سببا للإزعاج أو نوعا من الإثراء. ولن يدهشنا بعد ما قيل بصورة مختصرة أن العلماء المحدثين يميلون إلى كونه سببا للإزعاج بينما سيبدو العلماء الكلاسيكيون من أتباع الموقف الثاني.

خصص السيوطي (٨٤٩-٩١١/ ١٤٤٥-١٥٠٥)، العالم المصري الكبير مقالاً في هذا الموضوع بعنوان «جزيل المواهب في اختلاف المذاهب». لقد كان السيوطي شخصاً عنيداً جداً، كان يرى نفسه مجتهداً مطلقاً، بل حتى كان يرى نفسه مُجدِّد القرن العاشر؛ ذلك أن هناك حديثاً نبوياً يقول بأنه يأتي على رأس كل مائة عام مجدد للإسلام. ولأن السيوطي كان مقتنعا بأن عليه أن يأتي بإنجازات مناسبة وكذلك لأن سيرة حياته تؤيد ذلك استنتج بأنه هو ذلك المجدِّد. كيفما يكون الأمر فليس هو الشخصية «التحررية» التي تغني لنا نشيد التعدد، بل هو عالم من علماء الدين متحول بالتدريج إلى التشدد.

لقد استخدم لأفكاره حديثاً يطلب النبي فيه من الناس التمسك بالقرآن فإن لم يجدوا في القرآن ما يريدون فعليهم بالسنة، ثم بما يقوله أصحاب النبي، طبقا للحديث: «أصحابي بمنزلة النجوم في



السماء فأيما أخذتم اهتديتم واختلاف أصحابي لكم رحمة»[٤١]. كان السيوطي عالماً جيداً من علماء الحديث لكي يعلم أن هذا الحديث يعلو عن أي شك، وأن المتشددين في أيامنا تلك يجدون الباب واسعاً إذا ما طعنوا في صحة هذا الحديث أو الرواية الأكثر شيوعا (والأسوأ في روايتها) «اختلاف أمتي رحمة»[٤٢]. ذلك لأن السيوطي لم يجتهد لتحقيق الحديث بل قصد إلى إيجاد أسباب مناسبة بأنه في الواقع «اختلاف المذاهب في هذه الملة نعمة كبيرة وفضيلة عظيمة»[٤٣] - وهو ما يمثل لب نظريته.

فى البداية يذكر السيوطي حالات عديدة من عصر صدر الإسلام لم يطبق الأشخاص المرجعيون إمكانية التوحيد عن قصد، مثل الحالة التالية:

سمعت مالك بن أنس [توفي ١٧٩/ ٧٩٦ بالمدينة] يقول: لما حج المنصور [حكم ١٣٦-١٥٨/ ٧٥٤-٧٧٥] قال لي: «إني قد عزمتُ على أن آمر بكتبك هذه التي وضعتها، فتنسخ ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها بنسخة، وآمرهم أن يعملوا بما فيها، ولا يتعدُّوه إلى غيره»، فقلت «يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات وأخذ كل قوم بما سبق إليهم ودانوا به

---

(٤١) السيوطي، جزيل المواهب، ص ١٧.

(٤٢) قارن على سبيل المثال:

http://wwww.islamicboard.com/miscellaneous/35589-weakness-aha-deeth-endorsing-ikhtilaaf.html

بتاريخ ١٠/٨/٢٠٠٨.

(٤٣) السيوطي، جزيل المواهب، ص ٢١.



من اختلاف الناس، فدع الناس واما اختار [أهل] كل بلد منهم لأنفسهم»[٤٤].

وكيفما كانت هذه الرواية تاريخياً فإنها لا تقول أقل من أن مالك بن أنس وهو الشخصية الرائدة لفقهاء المدينة الذي خرج منهم المذهب الفقهي المسمى باسمه قد فوت الفرصة عن قصد بجعل مذهبه الفقهي أساساً لفقه موحد بالدولة. ونحن نتذكر أن عثمان قد تنازل عن قصد عن استخدام الرموز في مصحفه والتي تجعل القراءات المختلفة للنص مستحيلة. وفيما يشبه ذلك تماماً يُؤتى بأحد آباء الفقه الإسلامي شاهداً ملكاً لتعدد الآراء الفقهية بإرادة وقصد.

بالإضافة إلى ذلك يحرِّك السيوطي فيما يلي في مناقشة لب نظريته التي تذكرنا بحجة ابن الجزري التي تقول بأن تعدُّد تفسيرات القرآن تجعل تواصل النبوات غير ضروري. فيما يشبه ذلك يدلل السيوطي على أن الأنبياء السابقين قد أتوا لأقوامهم كل منهم بشريعة واحدة ضيقة لم تترك للناس إمكانات الاختيار ولذلك تقادمت، كما يمكن أن نستنتج. لكن شريعة الإسلام «سهلة سمحة»، وهو ما يجده المرء في «الأحرف السبعة» وفى إمكانية النسخ وفى إمكانية انتقاء خيار من خيارين، وفى التقييم الإيجابي للاختلاف خاصة[٤٥]:

فكانت المذاهب على اختلافها كشرائع متعددة. كلٌ مأمور بها في هذه الشريعة، فصارت هذه الشريعة كأنها عدة شرائع، بعث النبي صلى الله عليه وسلم بجميعها. وفى ذلك توسعة لقدر النبي وخصوصية له على سائر الأنبياء حيث بعث كل منهم بحكم واحد وبعث هو صلى الله عليه وسلم في الأمر الواحد

---

(٤٤) المرجع السابق، ص ٢٠.

(٤٥) الرجع السابق، ص ٢٢-٢٤.



بأحكام متنوعة، يحكم بكل منها ينفذ ويصوب قائله ويؤجر عليه ويهدى به[٤٦].

كان هذا ما يخص «منحة» التعدد التي قال بها السيوطي. لكن في العصر الحديث لم يعد موقفه يجد حماساً كبيراً. فتعدد المذاهب الفقهية لا يتفق مع حاجة العصر الحديث إلى فردية المعنى. ففردية المعنى يمكن استهدافها فقط حيث تسود الحقيقة. ومفهوم الاحتمال القديم لم يعد سارياً. وهذا يعني أنه هناك حقيقة واحدة. يمكنها أن تكون متعددة (بمعنى «كل مجتهد مصيب») أو لا، لكن فيما يخص عجزنا عن تحديدها فإن تصرفنا في إطار تقييم معقولية قراراتنا مبرر في كل حالة.

هذا الموقف المعلق للحقيقة يمكن أن يقدم مبحثاً لدمقرطة الفقه الإسلامي، بيد أن الاتجاه يذهب إلى ناحية أخري. يتضح ذلك ثانية عن العالم السلفي ابن عثيمين الذي قام بعمل تفسيري للقرآن. في موضوع الاختلاف يوجد نص يعود إليه كذلك، وجد انتشاراً كبيراً بفضل شبكة الانترنت وبفضل ترجمة له إلى اللغة الإنجليزية. هذا النص يحمل عنوان «خلاف العلماء أسبابه وموقفنا منه» ويبدأ بإشارة إلى الحديث غير المقبول كليةً «اختلاف أمتي رحمة». وقد ورد عن ابن عثيمين ما يلي: «إن من نعمة الله تبارك وتعالى على هذه الأُمَّة أن الخلاف بينها لم يكن في أصول دينها ومصادره الأصيلة»[٤٧]. في الحقيقة فإن هذا الذي يخص أصول العقيدة هو الموقف الكلاسيكي.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢٤.

(٤٧) ابن عثيمين، الخلاف بين العلماء. اسبابه وموقفنا منه. http://www.ibnothaimeen.com/all/books/article_16910.shtml بتاريخ ٢٦/١٠/٢٠٠٦.



إلا أن التفاؤل الواثق لابن عثيمين يتغاضى عن ذلك. فالنبي حسب رأيه قد جاء برسالته بوضوح كاف لا يحتاج إلى توضيح لاحق، وقد أرسل النبي لتبليغ الهدى ودين الحق وهذا يستبعد الخطأ والدين الباطل بكل معنى الكلمة[٤٨].

ولأن الهدى واضح وجلي المعنى ولأنه لن يطعن أي إنسان متدين وأمين عن قصد فيما يشير إليه القرآن والسنة فإن اختلاف الآراء ينطوي على خطأ. من خلال ذلك تتغير حالة الفقه في مقابل الموقف الكلاسيكي تغيراً شديداً. ويتضح مدى ذلك عند مقارنة قائمة «أسباب الاختلاف» عند ابن جزي من ناحية وعند ابن عثيمين من ناحية أخرى.

يشكل الباب الفرعي رقم ٥٠ في مقدمة ابن جزي في أصول الفقه بصورة معينة خاتمة كتابه بقائمة من ستة عشر سبباً ممكناً لاختلاف الآراء. ذكرنا بعضا منها عند معالجتنا لمشكلة الجلود. ويكمن أهم سبب طبقاً لابن جزي في «تعارض الأدلة»[٤٩]، يليه (رقم ٢) «الجهل بالدليل» أي الجهل بحديث حاسم، ثم (رقم ٣) «الاختلاف في صحة نقل الحديث». ثم يلي ذلك سببان (رقم ٤ و ٥) يعودان إلى اختلاف المذاهب في قواعد الأصول، ثم (رقم ٦) الاختلاف الذي يرجع إلى القراءات المختلفة. وهناك أسباب أخرى للاختلاف تنشأ بسبب إمكانيات تفسير تعبير ما تفسيراً نحوياً (رقم ٧ و ٨)، وكذلك بسبب التفسير المختلف للمشترك اللفظي (رقم ٩)، أو بسبب حمل اللفظ على العموم أو الخصوص (رقم ١٠)، أو حمله على الحقيقة أو المجاز (رقم ١١)، أو الإضمار في الكلام (رقم

---

(٤٨) المرجع السابق، ص ١.

(٤٩) هذا وما يليه طبقاً لكتاب ابن جزي، تقريب ص١٥٧-١٦٢.



١٢). أما السبب (رقم ١٣) فيناقش قضية «الاختلاف في نسخ الحكم». وتأتي الأسباب الثلاثة الأخيرة من مناقشة مسألة حمل الأمر والنهي على الوجوب أو الندب أو هل يساوي فعل النبي الأمر بالوجوب أم انه يمثل ندباً فقط أو يشير إباحة الفعل.

تعد قائمة أسباب ابن عثيمين أقصر بصورة واضحة. يرفض ابن عثيمين السلفي كثيراً من الطرق التفسيرية التي كانت معروفة للفقهاء الكلاسيكيين لأنه يطالب بالوضوح المبدئي لنصوص القرآن والحديث وتلك سوف تكفي لحل كل القضايا حتى بدون قياسات معقدة. يتضح نهجه المعتمد على الحديث في أن ستة من الأسباب السبعة الي ذكرها تخص رواية الحديث. ولأن مناهج إيجاد الحكم التي تخالف السلفيين تعد بالنسبة لابن عثيمين نوعاً من البدعة فليس عليه كذلك أن يبحث في الاختلاف على أساس اختلاف أصول الفقه.

الفرق الرئيسي بينه وبين مبحث كلاسيكي مثل مبحث ابن جزي هو فرضيته الأساسية بأنه لا يوجد دئماً سوى تفسير وحيد صحيح ولابد أن تكون كل التفسيرات الأخرى خاطئة نتيجة لذلك. يُرْجع ابن جزي سبب «الجهل بالدليل» إلى الضعف الإنساني دون غيره بوضوح. وفي كل الحالات الباقية الأخرى يتواجه موقفان مع بعضهما بصورة مبسطة والتي يمكن تطبيق كل حالة منها بقدر مختلف. على العكس من ذلك يضع ابن عثيمين في كل الحالات المواقف الخاطئة أمام الموقف الوحيد الصحيح. يصيغ ابن عثيمين السبب رقم واحد «الجهل بالدليل» كما يلي: «أن يكون الدليل لم يبلغ هذا المخالف الذي أخطأ في حكمه»(٥٠). في هذا السياق ينبغي

---

(٥٠) ابن عثيمين، الخلاف، ص ٢.



علينا من الأفضل أن نترجم كلمة دليل في النصوص السلفية بالكلمة الألمانية Beweis لأن العلماء السلفيين يستخدمون في مواقعهم الإنجليزية على الإنترنت كلمة proof. وهذه الترجمة رغم أنها ليست صحيحة (لأن المكافئ العربي لكلمة Beweis الألمانية هو كلمة «برهان»، وهذا المصطلح تمت معالجته في كتب الأصول)، إلا أنها تطابق هذا الفهم المتغير.

واصل ابن عثيمين معالجته باستخدام هذا الاصطلاح. عند ابن جزي يعتبر النسخ مثل بقية مسائله قضية للنقاش وموازنة بين الأدلة المؤيدة والمعارضة. عند ابن عثيمين يمكن أن تأتي مسألة وقوع النسخ من عدمه فقط لو أن المرء لا يعلم أن هناك نصاً ناسخاً. وبنفس الطريقة لا يوجد لديه دلائل تعارض بعضها بل فقط فهم خاطئ بوقوع تعارض[٥١]. ليس «كل مجتهد مصيب»، بل واحد فقط هو من يفعل ولذلك لا يسمى الرأي الذي يقول به العالم، مثلما في النصوص الكلاسيكية هو الأرجح أو الأصح، بل هو الأصوب[٥٢]. لقد أزاحت صيغة التأكيد القاطع صيغة التفضيل في النصوص الكلاسيكية.

من البديهي أنه طبقاً لهذا الرأي يمكن أن يكون هناك رأي واحد صحيح في كل مجال حيث تختلف الآراء السائدة بالمذاهب المختلفة عن بعضها. ولأنه لا يمكن لأي من المذاهب الفقهية الموضوعة أن تكون صحيحة دائماً وأبداً ولأن المرء يذنب إذا خالف الهدي الصحيح مخالفاً بذلك العلم الأصوب فإن اتباع مذهب فقهي طبقاً لهذه الفرضية السلفية ليس سوى شراً أو بدعة. هذا التوجه للنظرية

---

(٥١) المرجع السابق ص ٦.

(٥٢) قارن على سبيل المثال ورودها فقط في ص ٥ مرتين.



الفقهية الإسلامية الحديثة يسمى لذلك «لا مذهبية» في الدوائر المتشددة انسلخت مراراً من ارتباطها السابق بالمذهب الحنبلي (وفرعه الوهابي)، ووصلت لتلك الشعبية لدرجة أنه يمكن تسميتها مذهباً جديداً لو لم تتعارض هذه التسمية مع وعيها. ذلك لأنه لا يهمها أن توضع إلى جانب المذاهب الفقهية الأخرى، بل بنزع شرعية ادعاء هذه المذاهب بالحقيقة غير الحصرية من خلال الادعاء بحصرية الحقيقة. لذلك ليس العالم التراثي السوري محمد سعيد رمضان البوطي (مولود في ١٩٢٩) على خطأ عندما قال عن اللا مذهبية بأنها «أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية»[٥٣].

يتضح مرة أخرى أن النصوص السلفية مثل المقالة حول الخلاف لابن عثيمين السعودي من النظرة الأولى - خاصة بالنسبة للمراقب الغربي - لها تأثير تقليدي بحت؛ فهناك موضوعات وقضايا تناقش، تتم معالجتها منذ قرون عديدة في الكتابات الإسلامية وتبدو أنها تبتعد جداً عن الخطابات السائدة للحداثة (الغربية) بقدر ما هو ممكن. لكنه عند الملاحظة القريبة يتضح أنها تمثل قطيعة مع التراث بطريقة أعنف مما يُتصور لأن كافة افتراضاتها يتم إهمالها. إن الحكم في الفقه الإسلامي الكلاسيكي في الغالبية العظمى من الحالات التي لا تسمح من اليقين التام هو حكم يحتوي على تعدد المعنى دائماً. ذلك لأنه إذا كان يحتوي على احتمالية كبيرة بنسبة - فلنقل إنها - تسع وتسعين بالمائة (وليس هناك حكم يمكنه ذلك)، فإنه لا يزال يحتوي على واحد بالمائة من احتمالية الرأي المخالف. إن الموقف السلفي لما

---

(٥٣) البوطي، الترجمة الإنجليزية:
Abandoning the Madhhabs ist the most Dangerous Bidʿah Threatening the Islamic Sharīʿa.



يسمى باللا مذهبية هو إعادة صياغة للفقه الإسلامي الكلاسيكي غير متسامحة مع التعدُّد. بذلك يجب اعتبارها المحاولة الأكثر راديكالية حتى الآن لتحديث الفقه الإسلامي.

لقد نشأ المذهب الحنبلي في الخلاف مع الاتجاه الكلامي العقلاني للمعتزلة، أي أنه كان في البداية اتجاهاً كلامياً بصورة خاصة، ثم أصبح بعد ذلك مذهباً فقهياً. وهذا التوجه قد فرض نفسه تماما في صورة ربيبه المسمى باللا مذهبية بتحفيز من الحداثة الغربية. وقد تحول المذهب الفقهي الذي يبحث عن أصوب الأحكام الفقهية - طبقا للمعايير البشرية - إلى البحث عن حقيقة تستشعر أن تعدد الحقائق الممكنة كما يجلبه تعدد النصوص المعيارية أمر لا يمكن احتماله. إن السلفية تمثل بذلك الاتجاه العام في «عقدنة الإسلام» التي تمثل رد فعل على المطالبة الغربية الحديثة بالوضوح الإيديولوجي.



٦
أسلمة الإسلام

> لقد أفقدتنا المسيحية ميراث الحضارة اليونانية القديمة، وقد أفقدتنا بعد ذلك ميراث حضارة الإسلام. كما أن عالم الحضارة العجيبة بأسبانيا المورية الذي يعتبر بالنسبة لنا في الأساس أقرب وأكثر تعبيرا عن المعنى والذوق من روما واليونان قد دهس بالأقدام [. . .]، لأنها قالت نعم للحياة، فُعل ذلك مع الذخائر المستطرفة والبديعة للحياة المورية.
>
> فريدريش نيتشه(١)

كما هو الحال دائما إذا كان الحديث عن العالم الإسلامي يتمّ الزعم بشدَّة أنه في الإسلام لا يوجد فرق بين المجال الديني والمجال الدنيوي، بل إنه لا يوجد مجال دنيوي أصلًا لأن الإسلام يتخلل كل مجالات الحياة وينظمها. من المحتمل أنه لم توجد صورة نمطية أخرى عن الإسلام كان لها هذا التأثير الهائل. في أوروبا يعتبر الفصل بين الدنيوي والديني - أو بمعنى أدق تحرير الدنيوي من سطوة الديني - أهم شرط من شروط الحداثة. في تاريخ الإسلام في

(١) Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*، في: *F. Nietzsche, Sämtliche Werke*، المجلد السادس، ص ٢٤٩، § ٦٠.



التاريخ الإسلامي- كما يدعى الآن - لم يكن ذلك التفريق فقط غير موجود، بل يدعى كذلك أنه غريب على جوهر الإسلام عامة. وهذا لا يعني سوى أن الإسلام بجوهره لا يتكامل مع الحداثة. يبقى الإسلام هو استمرار العصور الوسطى، لأنه: «يدعي الدين حتى نهاية العصور الوسطى بأنه يمثل اهتمام الناس الرئيسي»[٢]. ويستطيع الإنسان أن يتخيل النتائج التي تنتج عن هذا الاقتناع في تعامل الغرب مع المسلمين ومع العالم الإسلامي.

ليس من الصعب في هذا السياق الرد على هذه الصورة النمطية: ذلك لأنه كانت توجد بالطبع في الحضارة الإسلامية في كل عصر مناطق لا دينية، وكان هناك إدراك للتفريق بين ما هو ديني وما هو دنيوي، وكان هناك العديد من الناس الذين لا يقع اهتمامهم الأساسي في الدين بأي حال. بيد أنه قبل أخذ النتائج من مثل هذه الآراء المبتذلة لا بد أولاً من كسر الحلقات المفرغة وفك تشابكات الصورة النمطية.

يعتبر الحديث عن «حضارة إسلامية» عقدة أساسية في هذا الخيط المتشابك. وعندما يكون الكلام عن حضارات العالم القديم، فقط لاحظ ألموت هوفرت Almut Höfert أنه «يكاد يكون هناك دائما تمثيل لخمس حضارات إلى جانب حضارات أخرى، وهي أوروبا والهند والصين واليابان والإسلام. ومن اللافت للنظر أن الإسلام وحده من بين هذه الحضارات لا يسمى باسم منطقة جغرافية بل يأخذ اسمه من مسمى ديني. هذا الواقع، الذي يعود مثل هذا التصنيف الحضاري إلى القرن التاسع عشر، يعتبر عائقاً فكرياً

(٢) von Grunebaum, *Islam im Mittelalter*، ص ٢٥.



أساسياً»[٣]. يتضح أنه على مدار القرن التاسع عشر حدثت «أسلمة الإسلام»[٤] بصورة متدرجة باستمرار، أولا في أوروبا ثم في الشرق الأدنى نفسه[٥]، متسبباً في نتائج عجيبة. كلمة الإسلام تستخدم في ذلك باعتبارها تسمية لدين ذي محتوى ثابت من المعايير الدينية وكذلك تسمية لحضارة ليست متساوية مع ذلك. فمن ناحية كانت «حضارة الإسلام» كذلك حضارة كثير من أتباع الديانات الأخرى، فقد كان جزء كبير من الشعب القاطن بتركيا الحالية بنهاية الحرب العالمية الأولى غير مسلم. ومن ناحية أخرى هناك مجالات بعيدة عن الدين بلا شك توصف بوصفها «إسلامية». فمثلا يأتي كثير من الأشياء المعروضة في متاحفنا رمزاً للفن الإسلامي من الممارسة الحياتية الدنيوية، لكنه لا يبدو أحد منزعجاً إذا ما وقف المرء في «معرض للفن الإسلامي» أمام وعاء به تصميمات مجسدة، قبل أن يقف أمام فترينة معروض بها كأس للخمر، والذي يعرض في كتالوج أسفله عنوان «فن معدني إسلامي»[٦] – في هذا السياق يكون الكلام عن «كأس خمر إسلامي» له مغزى كما في الكلام عن «خيانة زوجية مسيحية».

هناك مجالات بكاملها من الحياة العادية تم تديينها من خلال تسميتها بتسمية «إسلامي» حيث أصبح تفريق الديني من الدنيوي في المجتمعات شائها. يتحدث المرء مثلا بنوع من عدم الوعي عن «طب إسلامي» ويزور الحقيقة بأن الطب في حضارات الشرق الأدنى كان

---

(٣) Höfert, *Europa und der Nahe Osten*، ص ٥٧٧.

(٤) عنوان الفصل مقتبس من عزيز العظمة.

(٥) قارن: Höfert, *Europa und der Nahe Osten*، ص ٥٧٧-٥٨٢.

(٦) Claus-Peter Haase (Hg.), *Sammlerglücke*، ص ١٠٦، ١٢٢-١٢٤، ١٢٨.



جزءاً متطورا ومستقلا من نظام المجتمع. كان له خبراؤه الذين كان علمهم ملتزما فقط بمعايير تخصصهم. وليس من حق علماء الكلام أو أي علماء آخرين في المجال الديني أن يتدخلوا في هذا المجال. فلو استدعى مريض طبيبا مدربا تدريبا علميا ليساعده، فهو يتوقع أن يعالج طبقا للمعايير المعترف بها عامة لطب الأخلاط الأربعة من خلال تطويرها على يد أطباء عرب وفرس وهنود، وأن يحصل على العلاج والأدوية المناسبة. وهذا الطب ليس له أي شيء إسلامي بمعنى نظام المعايير الديني. في هذا السياق كان هناك أيضا شيئا مثل ما يسمى «الطب النبوي» لأن النبي محمد نفسه كما روي أنه كان يهتم بصحة أمته. وهكذا نشأ كثير من السنن التي لم تصح رواية معظمها أعطى النبي فيها نصائح غذائية للأصحاء والمرضى(٧). هذا الطب النبوي جمعه علماء حديث - وليس أطباء متخصصون، وله بالضرورة في الممارسة اليومية دورا مشابها «بطب هليديغارد»(*) في أيامنا تلك. من يستشر طبيبا متخصصا إذن، لا يتوقع الحصول على وصفات بالعسل طبقا للنموذج النبوي، بل أفصاد وأدوية طبقا لمعايير طبية موثوقة. وأخيرا ما زال هناك نوع ثالث من الطب «الإسلامي» يجب ذكره، وهو العلاج بالتعاويذ والأحجبة، والأدعية والرقية والممارسات السحرية. هذا الشكل من أشكال المعالجة وجد طريقه في كتب ليس مؤلفوها لا أطباء مستقبليين، ولا علماء دين ثابتين -

---

(٧) Savage-Smith, *Ṭibb*.

(*) التسمية الألمانية Hildegardmedizin وضعها الطبيب غوتفريد هيرتسكا Gottfreid Herzka عام ١٩٧٠، وهي لنصائح طبيه تعود إلى القسيس هليديغارد فون بينغين Hildegard von Bingen، وينتشر ذلك في البلاد الناطقة بالألمانية، وخاصة ألمانيا والنمسا. المصدر: https://de.wikipedia.org/wiki/Hildegard-Medizin (المترجم).



حتى وإن كانت أسماؤهم لها صدى واسع(٨). يتعلق الأمر هنا بخطاب عجيب جدا الذي لا يقبله أو يطبقه أطباء ولا يجيزه معظم علماء الدين. هناك إذن ثلاثة خطابات غير متعلقة ببعضها إلى حد بعيد حول الأمراض وشفائها: خطاب علمي ليس له علاقة بدين الإسلام؛ وخطاب إيماني يعتمد على أحاديث النبي «طب نبوي» ومن الممكن أن يكون مفضلا في أوساط العامة، لكنه قلما لفت انتباه المؤسسة الطبية؛ وخطاب سحري يستخدم عبارات إسلامية لكنه ليس مقبولا لدى الأطباء المتخصصين، ولا علماء الدين الجادين. غالبا ما يبدو عدم وجود تسامح أكبر مع التعدد في هذا المجال أبدا.

نرى إذن ما يسببه مصطلح «الطب الإسلامي» كما يلي: تعدد خطابات الطب في الشرق الأدنى يتم إنكاره، والخطاب الطبي العلمي الذي يعد غير ديني بالمرة يحصل على لقب «إسلامي» السطحي المضلل وغير الصحيح، وهو أكثر الخطابات الثلاثة انفصالاً عن الإسلام، كما أن وجود نظام جزئي اجتماعي للطب ثابت يتم إخفاؤه.

فى الواقع يبدو وجود خطاب طبي مسؤول فقط عن معاييره الخاصة تعجيز صعب للباحثين الأوروبيين ويبدو عدم إمكانية قبوله بدون تردد كبير. فمثلاً يكتب مارتن بليسنر، مؤرخ العلوم في العالم الإسلامي:

إن الكتب الطبية لإسحق إسرائيلي وموسى بن ميمون لا تختلف بأي طريقة عن كتب العلماء المسلمين [. . .] ربما كان العلم هو المجال الثقافي الذي كان بعيداً عن الأسلمة بأكثر ما يمكن.

---

(٨) لدينا مثال جيد في كتاب Sabine Dorpmüller, *Religiöse Magie*



بالإضافة إلى ذلك ظلت المعارضة المستمرة وغير القليلة للأصولية الحاكمة ضد العلوم اليونانية ميزة من ميزات الإسلام كما كانت في المسيحية حتى العصور الوسطى وفي اليهودية حتى العصر الحديث. وكان العلم الذي لا يعتمد على الوحي والسنة ليس فقط عديم الأهمية بل كان يعتبر أول خطوة في طريق الهرطقة[٩].

يتحدث مستشرق آخر عن «صراع بين القوى الدينية والعلمانية»[١٠]، ويبين الحقيقة بأن أحد العلماء (من المحتمل أن يكون عالم حديث) قد أهدى السلطان بايزيد الثاني كتاباً عن الطب النبوي ليدلل على أن «طب الأخلاط الأربعة لجالينوس قد تواجد هناك في نهاية القرن الخامس عشر مطوقاً بالطب النبوي»[١١]. لا يريد كلا العالمين أن يدركا أنه كان هناك في العالم الإسلامي الكلاسيكي تجاور للخطابات التي تواجدت مستقلة عن بعضها البعض نسبياً وكان لكل منها معاييره الخاصة. أما إذا كان المرء لا يريد أن يرى خصوصية الخطابات المختلفة ويعتبر باستمرار الخطاب «الإسلامي» في نفس الوقت هو خطابه الخاص (لأنه بالنهاية مهتماً بالحضارة «الإسلامية») فلابد أن يظهر وجود الخطاب غير الديني ظهوراً متأزماً. طبقاً لذلك يبدو الطب الدنيوي باعتباره نوعاً من المقاومة للأسلمة على الأقل أو أنه يرى في الصراع المستمر مع الدين («صراع»، «تطويق»). لكن

(٩) Schacht, :فـــــي Martin Plessner, *Naturwissenschaften und Medizin* Bosworth (Hg.), *Das Vermächtnis des Islam*، المجلد الثاني، ص ٢٠٦.

(١٠) Johann Christoph Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit*, München 1991، ص ١٩١.

(١١) المرجع السابق، ص ١٩٢.



مثل تلك الصورة تناسب خيال المستشرقين أكثر الذين يحاولون أن يتصوروا مجتمعاً يسوده الدين تماماً، أكثر من الواقع اليومي الذي تواجد فيه الطب العلمي الدنيوي باعتباره خطاباً خاصاً بنفسه لا يمكن الطعن فيه. وإذا كان هناك أتقياء مارسوا خضوعهم لله لدرجة أنهم رفضوا التداوي الطبي (وهو مازال يحدث إلى اليوم، حتى في الغرب) أو لو أن علماء للحديث فضلوا حكمة النبي الطبية على كل العلوم الدنيوية فإن ذلك لا يضر بخصوصية وأهمية الخطاب الديني العلمي بأي طريقة كانت. ومن المحتمل أنه قد حدث في إدراك البعض صدامات بين القناعة الدينية والمنهج العلمي الدنيوي. لكنه بقي هناك تجاور لم يتأثر بذلك بين الخطاب الطبي الديني والخطاب السحري والخطاب الطبي الدنيوي.

وكيف كانت مكانة الطب العلمي في الحياة اليومية تتضح أفضل من أي شيء آخر عن وصفها من خلال الإشارة على حالات فردية لا يمكن تعميمها في مقالات الحسبة. هذه المقالات تعرض إرشادات للمحتسب الذي كانت مهمته الأساسية مراقبة التكسُّب. كانت هذه الوظيفة يشغلها غالباً فقهاء وكانت تفهم باعتبارها منصباً دينياً عادةً. وهناك مقال نموذجي من مقالات الحسبة يعود لمحتسب مصري من القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي اسمه ابن بسام(١٢). بدأ هذا العالم مقاله عن الأطباء بالكلمات التالية:

ينبغي أن يكون المقدم على الأطباء والمرجوع إليه منهم، من كثرت حرمته، وتبالغت تجربته ويحلف بما له كفارة أن يطالب سائر الأطباء بما شرحه يحنى بن ماسويه في كتابه المعروف ب

---

(١٢) قارن: Schatzmiller, *Labour*، ص ٧٥.



«محنة الطبيب»، فمن وجده قيماً بجميع ما حوته شروطه فصلاً فصلاً، أمره في معيشته، وأعمله أنه قد أحسن إليه، وأنه إذا لم يطالبه بما شرط جالينوس في «محنة الطبيب»، فإنه لا يكاد أن يقوم بذلك كثير منهم، ومن كان بضد ذلك صرفه عن هذه المعيشة، ويمضي في الدروس، فيلزم قراءة الكتب قبل انتصابه لمداواة الناس؛ لما في ذلك من الضرر الواقع بالمرضى [. . .] وينبغي أيضاً أن يقرأ عليه ما شرط بقراط على نفسه وعلى سائر المتطببين، ويحلفهم عليه . . . [يلي ذلك قسم ابقراط][١٣].

يتبع ذلك قواعد علمية بحتة، على سبيل المثال وجوب العناية بأدوات كاملة للطبيب وتشاور الأطباء في الحالات الصعبة ومثلها كثير. وتأتي كافة المعايير التي على المحتسب أن يطبقها على الأطباء من الخطاب التخصصي للطب الذي أساسه البديهي هو طب جالينوس. كما يطلب من المقدم الأطباء المرجعية والخبرة ومقياس الإذن الطبي ليس سوى القدرة المهنية دون غيرها. ويعتبر الكتاب المرجعي هو كتاب للطبيب المسيحي ابن ماسويه (توفي ٢٤٣/ ٨٥٧)، وهو مختصر منقح لكتاب يحمل نفس الاسم للطبيب اليوناني الوثني جالينوس (١٢٩-٢١٦ بعد الميلاد)[١٤] الذي لم يرد مؤلفنا أن يرهق به المبتدئين باعتباره كتاباً شاملاً. وتأتي بقيَّة النصائح والتحذيرات من متطلبات مهنة الطب. والعبارة الأخلاقية الوحيدة في النص هي قسم ابقراط (توفي تقريباً ٣٧٠ قبل الميلاد) بكامله. حتى الأساس الأخلاقي لا يأخذه الخطاب الطبي من نفسه، كما أن محتسباً مسلماً من القرن الرابع عشر عليه أن يهتم بالتزام الأطباء بالأسس الأخلاقية

---

(١٣) ابن بسام، نهاية الرتبة، ص٣٤٠.

(١٤) قارن: Strohmair, *La longévité de Galien*



لوثني من حقبة ما قبل الميلاد! إنه لمن الطريف هنا استمرار الحديث عن طب «إسلامي».

إن كارثة المفاهيم تعتبر ممكنة لأنه في الحضارة «الإسلامية» كانت العلاقة بين الدين والمجتمع مختلفةً عنها في عصر ما قبل الحداثة الأوروبي ولم يكن يمكن استيعابها بمفاهيم تتميز بها خصوصية الحداثة الغربية. إنّ المشكلة هنا مشكلة ذات وجهين: تكمن المشكلة الأولى أنه في كل موضوع دائماً ما يوجد شيء «إسلامي» فيوجد في الواقع الآن طب إسلامي بكل معنى الكلمة الديني. ولأن كلمة «إسلامي» تنطلق من ناحية على نظام المعايير المختص بالدين الإسلامي ومن ناحية أخرى تستخدم للحضارة بكاملها، فإن «الطب الإسلامي» بالمعنى الأول ليس متطابقاً بأي حال من الأحوال مع «الطب الإسلامي» بالمعنى الثاني، نعم إنه يمثل مجالاً غير هام بالمقارنة لم يؤخذ بالإضافة على محمل الجد من قبل خبراء النظام الاجتماعي للطب إلا نادراً.

المشكلة الثانية هي أن الدين نفسه كان مفصلاً بطريقة شدشة التعقيد، (بالرغم من أن تلك ربما تعتبر طريقة تعبير مضللة لأن كل المفاهيم والصياغات التي يحاول المرء بها وصف العلاقة بين الدين والدنيا قد صاغتها الخبرة الأوروبية وأنتجت لزاماً لذلك وجهات نظر خاطئة عندما طبقت على الشرق الأدنى). بكلمات أخرى إن مجتمعات الشرق الأدنى في العصر الإسلامي لم تظهر فقط تقسيماً كبيراً لمجالات العمل[١٥]، بل كذلك تفصيلاً للأنظمة الجزئية الاجتماعية مثلما في أوروبا بطريقة مشابهة في العصر الحديث فقط.

(١٥) قارن على سبيل المثال: Schatzmiller, *Labour*



لكن هذا التفصيل لم يحدث بالضرورة بمحاذاة نفس الخطوط كما في أوروبا. فبصفة خاصة تأخذ المقابلة ديني/دنيوي في الشرق الأدنى دوراً أقل وذلك ليس لأن الدين هناك حاضر بل لأن الدين لا تديره وتحدده سلطة كنسية بل يأخذ في كل نظام جزئي وظيفته الخاصة ولذلك لا يتواجد باعتباره «الدين» نظاماً اجتماعياً شاملاً. أي نعم كان العالم الإسلامي يعرف باستمرار الفرق بين الدين والدنيا إلا أن طبيعة الاختلاف مختلفة عن أوروبا فهنا في أوربا لم تستطع مجالات القانون والسياسة والطب والأدب. .إلخ أن تستقل باعتبارها نظم اجتماعية جزئية إلا بعد أن تحررت من سلطة الكنيسة وحالة التدين التي تفرضها. إن التفريق بين الدين والدنيا هنا سابق. لا يوجد في العالم الإسلامي كنائس لها سلطة تحديد مجال الدين لذلك يسير التطور في الاتجاه المعاكس. إن ثقافة المدن بالشرق تحافظ إلى حد بعيد على المعايير اليونانية إلى حد بعيد وقادت ذلك بعد أقل من قرن من التحول العربي إلى مستويات تعقيد أعلى باستمرار يؤدي ذلك إلى تقسيم لمجالات العمل وتفصيل لمجالات المجتمع باضطراد. ليس الدين في هذا السياق وكيلاً خاصاً في المقام الأول بل هو عامل يتشكل ويستوعب في كل نظام من الأنظمة الجزئية المختلفة بطريقته الخاصة جداً دون أن يكون كل استيعاب أو تشكل للدين معيارياً لكل نظام جزئي آخر. ينتج عن هذا التطور ما يلي: إن النظم الجزئية المختلفة بسيطة وواضحة الإدراك، فهناك الفقه والتصوف وعلم الكلام وعلم الحديث والطب والأدب. .إلخ، كل بمعاييره الخاصة وخبرائه وخطاباته، فالدين يلعب دوراً مختلفاً بشدة في كل تلك المجالات. فهو مركزي في علم الكلام الذي يبحث عن الحقيقة وهو بصورة مختلفة أي باعتباره رواية لنصوص الجماعة الأولى رواية



حسنة، مركزي في ثقافة الحديث. وهو يقدم الأصول المعيارية للفقه الذي يضع خبراؤه تعاملاً أكثر دنيوية إلى حد بعيد من علماء الكلام وعلماء الحديث ويستخدمون مجموعة من المجالات غير الدينية مثل المنطق والبلاغة. وهو غير مهم تماماً للطب التخصصي كما أنه لا يكاد يكون له دور عند الأدباء. إذن لكل نظام اجتماعي جزئي دينه الخاص بالتأكيد بينما لا يمكن على الجانب الآخر إيجاد نظام جزئي اجتماعي للدين ببساطة. سيتم البحث على الأحرى عن هذا في الممارسة الدينية اليومية، أي عند أئمة المساجد والمؤذنين والخطباء. بهذا نقترب أشد اقتراب من التصورات الأوروبية للدين وتقريباً يعتبر هؤلاء الأشخاص إلى حد ما موظفين دينيين. لكنهم يشغلون وظائف زات أجر متدني كما أن تأثيرهم على الطبقات المثقفة يكاد يكون منعدماً ولا يستطيعون تأسيس خطاب ديني حقيقي ومرجعي.

في هذا السياق يضاف قياس آخر مشؤوم لمفسري الإسلام الغربيين، وهو أن الإسلام باعتباره دينا لم يكن موجودا في أي مكان. لكن العناصر الدينية كانت موجودة في كثير من المجالات الاجتماعية المختلفة. وقد جلب القائل بذلك معه الاقتناع الأساسي من حضارته هو بأنه هناك مجال ديني يواجه مجالا آخر دنيويا. إذن فقد احتسب كل مجال تراكمت فيه ذرة دينية حتى وإن كانت ذات آثار قليلة جدا إلى من المجال الديني وذلك لاعتبار الحضارة المرتبطة بلقب «إسلامية» بالنهاية حضارة دينية بالتدريج. إن نوع الاستناد إلى الدين لدى الفقهاء وعلماء الكلام والصوفية والخطباء مختلفة تماما، كما أن علاقتها بالجانب الدنيوي للحياة تشكلها معايير دوائر تأثيرها الخاصة بصورة أقوى مما يشكلها التقابل المصطلحي ديني/ دنيوي. أما الرؤية الغربية فقد كانت مختلفة. في البداية تم أضيف كل شيء



يمكن أن يكون له علاقة بالدين إليه، حتى وإن كان ذلك ذا طبيعة مختلفة. فقد سميت الحضارة بكاملها بـ«الإسلامية» وتحولت بالتدريج إلى نموذج حضارة يسودها الدين، وبقيت الخطوة الأخيرة: بعد أن توصل المرء إلى اعتبار الحضارة الإسلامية حضارة دينية بالتدريج، خطى المرء ناحية استبعاد البقايا التي يمكن أن تضاف إلى هذه النظرة. كل ما لم يكن في العالم الإسلامي دينيا بصفة عامة فإما سمي بطريقة إجمالية «إسلاميا»، كالفن والطب، أو أنه اعتبر شيئا جانبيا كالأدب والموسيقى. إلا أنه هناك حيث كانت تتواجد الخطابات الدينية إلى جانب الخطابات الأقل دينية أو الخطابات الدنيوية، اعتبرت الخطابات غير الدينية اختلافا من معيار، حيث نظر بالطبع إلى الخطاب المتدين باعتباره الخطاب الوحيد الواضع للمعايير. وأخيرا تم وصف الحضارة الإسلامية بكاملها بكلمات غ. إ. غرونيباوم G.E. Grunebaum كما يلي:

> يريد الإسلام أن يشمل الحياة بكاملها. إنه يطالب كنموذج بحياة لا تختلف لحظة فيها من المهد إلى اللحد مع المعيار الديني، الذي لا يشتمل بدوره حتى على حلقات قصيرة لا يوجد لها معيار سلوكي ديني. إن التفريق بين الأعمال الهامة والتفاصيل التافهة في الحياة اليومية يفقد معناه بمجرد معايشة أي خطوة باعتبارها أمراً مصاغاً ومأموراً به إلهيا. إن مجالات الحياة الخاضعة للمراقبة الدينية وتلك المجالات غير الخاضعة للدين لا توصف في الإسلام باعتبارها منفصلة إلى مقدسة وغير مقدسة. لا يوجد مجال تبقى فيه أعمالنا فيما هو مقدر لنا بلا تأثير في الآخرة[١٦].

(١٦) von Grunebaum, *Islam im Mittelalter*، ص ١٣٩.



من المحتمل أنه موصوف بهذه الكلمات التصور الحياتي لعلماء الحديث الحنابلة في ضحية من ضواحي دمشق اسمها الصالحية إلى حد ما، لكن المؤلف لا يتحدث عن علماء الحديث المتدينين بل عن العالم الإسلامي عامة. وهكذا يكون ذلك ما يقول به فون غرونيباوم صورة كاريكاتورية سخيفة وصورة مضحكة مشوهة التي ترتبط بواقع الحياة في العالم الإسلامي مثلما يرتبط نموذج الرهبنة لطائفة الكارثوزيان بالحياة اليومية لأحد تجار مدينة لوبيك(*). هذا الإسلام الخيالي الذي يعرضه فون غرونيباوم باعتباره قانوناً عاماً وممارسة حية لم يكن موجوداً قبل القرن التاسع عشر إلا عند قلة متدينة قليلة، ولا يوجد في العصر الحاضر إلا في خيال المستشرقين الغربيين والسلفيين الراديكاليين. إن الحقيقة وحدها بوجود المتدينين قديماً وحديثاً الذين يتمسكون بمثل ذلك الفهم الشامل للإسلام لا يجوز أن يؤدي إلى تمييز خطاب التدين في مقابل الخطابات الأخرى. ولقول ذلك بصورة أوضح نرى ما يلي: إن مؤرخي العالم الإسلامي يزورون الحقيقة إذا ما اعتبروا أن الخطابات الدينية بالدرجة الأولى أهم وأصح من الخطابات غير الدينية أو إذا ما اعتبروا عند وجود تعارض بين الخطابات الدينية وغير الدينية أن الخطابات الدينية هي المعيار وأن غير الدينية هي الشذوذ، فقط لأننا نسمي الحضارة محل البحث حضارة «إسلامية»، وننطلق من «تغلغل» هذه الحضارة. إنه دائماً ما يطرح السؤال عن قيمة خطاب ما لمجموعة اجتماعية ما. ثم يتضح أن العلماء المتدينين القدماء قد نسبت إليهم زعامة خطابية لم يكونوا يجرؤون على أن يحلموا بها في حياتهم. كان نيتشه كما يبين شعار

(*) مدينة بألمانيا (المترجم).



هذا الفصل معجباً بالحضارة الإسلامية لأنه كان يرى أن الفضل في نشأتها يرجع إلى «فطرة رجال [. . .] نبيلة»[١٧] لم تثنها أية مظاهر من التدين. في هذه النقطة على الأقل فهم نيتشه من الحضارة الإسلامية أكثر من بعض ممن يسمون أنفسهم خبراء الإسلام في أيامنا هذه.

إن «أسلمة الإسلام» تنعكس حتى يومنا هذا في مؤسسات تشتغل بحضارة الشرق الأدنى فمثلاً لا يوجد مادة «اللغة العربية وآدابها» سوى في جامعات قليلة في ألمانيا. لكن هذا لا يعني أنه لا يمكن تعلم اللغة العربية في الجامعات الأخرى وإنجاز رسالة دكتوراه عن الأدب العربي. يستطيع المرء أم يفعل ذلك هناك في مادة «علوم الإسلام» التي يبدو تحتها الاهتمام بالأدب أقل من الاهتمام بعلم الكلام. على العكس من ذلك لن يكتب المرء رسالة دكتوراه في مادة اللغة الإنجليزية وآدابها عن علم شعائر الكنيسة الإنجليكانية ولأن هناك إحساساً بوجوب الاشتغال في تخصص علوم الإسلام بدين الإسلام فقد تم تهميش الموضوعات الأخرى مثل الأدب الذي كان ذات مرة موضوعاً هاماً من موضوعات أقسام اللغة العربية وآدابها بألمانيا.

إن تهميش الأدب في النظرة الحالية وحصر على تاريخ الشرق هو شيء واضح. وبينما كان الشعر والنثر في الحضارة العربية والفارسية في بؤرة الاهتمام في كل الأوقات وكان الحطاب الأدبي هو الأهم إلى حد بعيد لكثير من مجالات الحياة الخاصة والعامة يعتقد خبراء الشرق الحاليون غالباً بأنهم يمكنهم الاستغناء عن

---

(١٧) Nietzsche, *Antichrist*، ص ٢٤٩



المعرفة الأدبية ويجوز لهم ببساطة تخطي القصائد العديدة الموجودة المتناثرة في الكتب التاريخية وحتى في تفاسير القرآن. بالإضافة إلى ذلك فإنه ربما يحركهم بشكل خاص قياس غير مقصود مما ينتمي إلى أحوالنا العلمية حيث نادراً ما تعالج أمور مهمة في صورة أدبية أو أنها لا تعالج أبداً في صورة شعرية. ويتم التغاضي عن أنه في حضارات الشرق الأدنى اسير الأحوال بشكل مختلف تماماً. يقوى هذا الاتجاه بتجاهل الأدب في الحقيقة بأن الجزء الأكبر من الشعر العربي والتركي والفارسي دنيوي بحت، وأن المعايير الدينية ليس فقط يتم تجاهلها بل تتم معارضتها غالباً معرضة شديدة. ولكن لأنه لا ينبغي أن يكون في الإسلام شيء دنيوي يستعين الإنسان بتجاهل الأدب الديني أو اعتباره هامشياً مع معارضة كل دليل عليه.

إذن ليس الأمر كذلك عند معالجة القصائد الإباحية لأبي نواس من تحت الطاولة، فهي تنتمي على الأحرى للمجال التعليمي للمثقفين، وهؤلاء ليسوا بأي حال من العاملين في المجال الدنيوي فقط. حتى عالم الدين ابن حجر العسقلاني وهو أكبر عالم من علماء الحديث في عصر ما بعد التكوين ألف قصائد ونشرها مراراً في كتب مختلفة. من بينها توجد كذلك قصائد دينية لكن موضوع الحب الدنيوي بكل أشكاله يسود إلى حد بعيد(١٨). إلا أن البحث الحديث قد كبت هذا المنظور الدنيوي في عمل ابن حجر تماماً لدرجة أن مؤلف المقال عن ابن حجر في موسوعة الأدب العربي لا يتناول الأعمال الأدبية لذلك العالم على الإطلاق(١٩).

---

(١٨) قارن: Bauer, *Ibn Ḥajar*

(١٩) قارن مقال: *Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī*، في: EAL، المجلد الأول، ص ٣٢٧ والتي تليها.



تحول «أسلمة الإسلام» النظر ليس فقط عن مجالات الحياة غير الدينية في العالم الإسلامي بل تشوِّه كذلك صورة تلك المجالات التي تنتمي إلى المجال الديني انتماءً أقوى. ينتمي إلى ذلك الفقه الإسلامي بصفة خاصة الذي يعتبر حالة نموذجية لقانون ديني يتخطى كثيرون تسمية الفقه الإسلامي فقهاً دينياً إلى مرحلة يتحدثون فيها عن فقه «تقوسي» أو «مقدس» رغم أن هذه التعبيرات لم يستخدمها الفقهاء المسلمون أنفسهم أبداً.

بيد أن التسمية بالفقه «الديني» لا تقول الكثير عن النظام القانوني حتى ولو اعتقد كثير من المراقبين بأنهم قد أنجزوا بهذه التسمية كل ما هو جوهري في توصيفه والنتيجة هي عبارات خاطئة غير معقولة أبداً مثل عبارة أن الفقه الإسلامي هو مجموعة الأوامر الإلهية[20]. و«أسلمة الفقه الإسلامي» تلك تنتج بدورها عن نفس الاستراتيجيات التي يمكن ملاحظتها في المجالات الأخرى. وهذه الاستراتيجيات تكمن في (١) تركيز الانتباه على العصور الأولى، (٢) تجاهل العوامل غير الدينية أو تهميش دورها، (٣) تسمية كافة العناصر بالـ«إسلامية» بغض النظر عن مدى ارتباطها بالدين، وبهذا يحدث إيهام بالطبيعة الدينية لتلك العناصر التي لا تغلب صفتها الدينية.

إن الحجة الأخيرة للفقه الإسلامي ذات طبيعة دينية بلا شك. هناك شريعة إلهية، وهي الأحكام الإلهية على أفعال الناس، ومحاولة الاقتراب من هذه الشريعة عن طريق تفسير المصادر الإسلامية تصيغ المبرر لعمل الفقهاء.

من المهم كذلك حقيقة أن النظام القانوني للبلدان التي تمثل

---

(٢٠) في انتقاد ذلك انظر: Popal, *Scharia*، ص ٢٣ وما بعدها غالبا.



قلب الإسلام لا يعتبر نفسه منذ نهاية فترة التشكل (منذ القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي على الأكثر) نظاما اجتماعيا خاصا يظهر تفريقا جليا بين الداخل والخارج وتعالج فيه بوضوح مشاكل محدودة بطريقة منهجية خاصة وطبقا لمنهج نظامي خاص ونظرية نظامية خاصة. يستخدم النظام الفقهي مصطلحات خاصة به معقدة بشدة، يتم تعريفها في معاجم الفقهاء المتخصصة. هناك كتاب بعنوان جميل «طِلْبة الطَلَبة» لنجم الدين النسفي (توفي ٥٣٧/ ١١٤٢) يشرح أكثر من ألف وخمسمائة مصطلح، تعد دراستها مهمة لتلاميذ المذهب الحنفي[٢١]. كما أن منظري الفقه يفرقون بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للتعبيرات.

إن نظام الفقه الإسلامي في فترة ما بعد التكوين هو نتيجة لعملية من عمليات من التمييز تمخضت نهايتها عن معرفة الروايات الدينية (الأحاديث) باعتبارها فرعا علميا مستقلا، الذي نتيجة لوجهة نظر علم الفقه لا يعتبر سوى علما مساعدا. فالفقهاء ليس عليهم إذن أن يرووا أحاديث أكثر ليعترف بهم علماءً للفقه. ومن اللافت للنظر أن أولئك الفقهاء الذين كانوا يشتغلون بمجالي الفقه والحديث كانوا يستدلون باعتبارهم فقهاءً بالأحاديث المستخدمة في الكتب الأساسية في مذهبهم، بينما كانوا يعرفون ويروون باعتبارهم علماءً للحديث أحاديث أخرى بمضمون مخالف. كانوا يفرقون إذن بين دورهم في رواية الحديث ودورهم في الفقه.

اعتبر الفصل بين علم الكلام وعلم الفقه أكثر حسماً، فالفقيه ليس مسؤولاً عن حقائق العقيدة بل يستخدم عقله الناقص للوصول

(٢١) النسفي، طلبة الطلبة؛ وللاطلاع على الفقه الإسلامي باعتباره نظاما قانونيا، انظر Popal, *Scharia*، ص ٥١-٥٤.



إلى الأحكام التي لا يمكنه ادعاء استحقاق اليقين. كما ان مجال العقيدة الدينية خارج نطاق اختصاصه إلى حد بعيد. على العكس من ذلك لا يستطيع علماء الكلام أن يتدخلوا في عمل الفقهاء. يتضح هنا مرة أخرى أن نظام الفقه في العالم الإسلامي ليس نظاماً جزئياً لنظام أعلى «أي الدين».

لا تختلف الحقيقة في ذلك بأن الفقه الإسلامي مثل القانون الروماني ينظم الطقوس الدينية، أي مثلما قال الفقيه الروماني أولبيان في تعريفه المشهور للقانون بأنه («معرفة الأشياء الإلهية والبشرية»). فكتب الفقه الإسلامي تبدأ بفصول عن الطهارة والفرائض الأربعة (الصلاة والزكاة والصوم والحج) ومعها الموضوعات المتعلقة (الجنازة والذبائح والأضحية). ويأتي هذا غالباً الفصل تحت عنوان العبادات، في مقابل الفصول التالية للمعاملات حيث هنا تذكر موضوعات الزواج والتجارة والميراث والقضاء والعقود والوقف كأهم الموضوعات. تفصل الأمور الدينية والدنيوية في كتب الفقه عن طريق تقسيم الكتاب. ولا يتم معالجة مجال الدين معالجة شاملة أبداً بل إلى حد يتوافق مع القواعد الفقهية. هذا بالذات ينتقضه الجانب الغربي باستمرار لأن المرء ينتظر فقهاً دينياً مقدساً وكذلك تعبيرات عن العلاقة الداخلية بين الله والإنسان[٢٢]. وهذه التعبيرات توجد في الواقع بغزارة، لكنها ليست موجودة عند الفقهاء بل في كتب الزهد والرقائق الكثيرة. وفى كتب الصوفية وعند بعض علماء العقيدة. إن الفقه يوضح أنه ليس مختصاً بالرقائق أبداً. لم تكن الرقة ولا الزهد عن الحياة مرغوبة أو ضرورية لقبول منصب القضاء أبداً. وقد

(٢٢) قارن: Popal, *Scharia*، ص ٣٩، مع وجود انتقاد صحيح ليوسف شاخت.



استطاعت المؤلَّفة في بحث كثير من الكتب عن منصب القاضي الإشارة إلى بعض الملاحظات المتفرقة التي تقول بأن القاضي يجب أن يكون «تقياً وأميناً». وبدلاً من القبول بأنه يمكن الاكتفاء بذلك تستنتج بأن العدد القليل من الإشارات إلى التقوى المطلوبة من القاضي يرجع إلى الحقيقة بأن «التركيز على الدين هو حقيقة بديهية جداً لدرجة أنه لا يمكن إيجاد دلائل عليها في النصوص المتاحة»[٢٣]. والآن يبدو لي إذن - وأنا متأكد تقريباً أن مؤلفي كتب القاضي لم يروا خلاف ذلك - بأنه أكثر بداهة أن القاضي لابد أن يكون أميناً أكثر من كونه متديناً. بالإضافة إلى ذلك فقد عولج موضوع الأمانة كثيراً، وعولج موضوع التدين إلى حد ما باعتباره، كما في حالة التقوى، يضمن فضائل أكثر أهمية مثل الاستقامة والأمانة. لكن العلماء المسلمين يمكنهم أن يكتبوا ما يريدون. إن التصور النمطي «لاستيعاب أساسي للعالم»[٢٤] في حضارة دينية حتى النخاع يعطي المؤلفين الغربيين الحق دوماً لتخيل حضارة متغلغل بها الدين تماماً - وكذلك الادعاء على عكس كل الوضوح النصي بأن «تدين القاضي وبذلك الدين باعتباره أساساً للحياة» كان يجب أن يكون شرطاً لمنصب القاضي في العالم الإسلامي[٢٥].

يوضح هذا الأمر تجربة مضادة. هناك كتاب عن وظيفة الخطيب - وهو أول كتاب كتبه مؤلفه معتمدا على الكتب التي تتحدث عن منصب القاضي عن قصد - وهو يعرض جانبا مختلفا تماما من المتطلبات. في الفقرة الأولى ورد بأن الخطيب «ينبغي أن يكون

---

(٢٣) Schneider, *Das Bild des Richters*، ص ٢٤٦.

(٢٤) المرجع السابق، ص ٢٤٥.

(٢٥) المرجع السابق.



صحيح العقيدة». إلا أنه اكتفاء بذلك، يجب أن تكون حياته كلها لله: «إن قام قام لله، وإن قعد قعد له، وإن تحرك تحرك له، وإن سكن سكن له»[٢٦]. هكذا يتصور المرء في الغرب أي شخصية إسلامية، وهكذا يجب أن يكون أي خطيب طبقا لوجهة النظر الإسلامية في الواقع. إذا ما كان لم يطلب من القاضي ذلك الخضوع لله صراحة، فذلك ليس لأنها بديهية - وهي عند الخطباء أولى - بل لأنها لم تكن هي ما ينتظر من القضاة. نفس صورة الخطباء تطرح نفسها كذلك عند رواة القرآن. بالنسبة لمؤلف كتابا مرشدا لقراء القرآن يكون أهم شيء على الإطلاق هو أن يكون درس قراءة القرآن عند المعلم والمتعلم «ابتغاء مرضاة الله»[٢٧]. يتبع ذلك مواعظ بعدم النظر إلى الأجر الدنيوي، ولا إلى النجاح والشهرة؛ حيث يدعم كل ذلك بأحاديث للنبي. إنه يكاد لا يوجد فرق أكبر بيم هذا الكتاب وبين كتب أدب القضاة الحصيفة المحترفة. لقد كان التصور بشخصية مشكلة تشكيلا دينيا تاما موجودا في الواقع في العالم الإسلامي الكلاسيكي ووجدت توصيفا له اعتبار في كتب الرقائق العديدة. لكنها لم تكن نموذجا للمجتمع بكامله. فعبارة «على القاضي أن يكون تقيا» كانت تعني، أن يكون إنسانا أمينا. ولك يكن يتم التفتيش في معتقداته. وكان عليه أن يراعي في الأمور الدنيوية أن يصل إلى احترام الناس وليس عليه أن يعتزلهم، والتقوى لست فضيلة مختصة بالوظيفة. في مقابل ذلك يبقى النموذج الديني فعلا للخطيب ولقارئ القرآن. فهنا حيث التقوى صفة بديهية في الواقع يتم وضع صورة جذابة لإنسان متدين بالتدريج، ينبغي أن تكون مقالا يحتذى به أمام

---

(٢٦) ابن العطار، أدب الخطيب، ص ٨٧-٨٩.

(٢٧) النووي (٦٣١-٦٧٦/ ١٢٣٣-١٢٧٧)، التبيان، ص ٣٩.



شاغلي المناصب. لكنها ليست صورة عامة للإنسان وضعت لكل المجتمع بل علامة من علامات التميز لشاغلي الوظائف في الحقل الديني. والقضاة لا ينتمون لهؤلاء.

في الواقع يعتبر منصب القاضي من بين مناصب مجال التشريع الإسلامي هو المنصب الذي يرتبط بالدين الارتباط الأقل. ورغم أن المفتي يجب عليه على أية حال أن يصدر فتاوى في مجال فقه العبادات فإن القاضي لا ينشغل بذلك تقريبا. إن القضايا بالمحاكم تكاد لا تتناول دائما سوى «الأمور الاجتماعية» ولا ينظر إليها باعتبارها أعمالاً دينية. وتتمسَّك مؤلفة الدراسة المقتبس منها حول كتب أدب القضاة في موضع آخر أنه يمكن للمرء أن يرى عند الشافعي الذي عارض إجراء قضايا المحاكم في المسجد معارضة حاسمة «اتجاها جديدا للفصل بين المجال التعبدي والمجال الدنيوي - أي القضائي هنا. يتم فصل الأمور الدنيوية مثل إصدار الأحكام القضائية عن عبادة الله»[٢٨].

بصفة عامة ليس للقاضي الإسلامي شيء يميزه طبقا للتصورات الغربية المتاولة للدين باعتباره شاغلا لمنصب ديني، حتى وإن كان منصب القاضي ينتمي إلى مجال الوظائف الدينية من الناحية الإدارية. إن شرعيته تعود بالدرجة الأولى إلا تعيينه الحكومي من ناحية، ومن ناحية أخرى إلى علمه وإلى الاحترام الذي يمكن أن يصنعه لدى أهل دائرته القضائية. والتقوى، وهي فضيلة لها قدرها إلى حد كبير دائما، لا تعمل على رفع درجة الاحترام بأكثر مما تفعله لدى أي شخص آخر. فهي ليست صفة مرتبطة بالقاضي. على العكس من ذلك تماما،

---

(٢٨) Schneider, *Das Bild des Richters*، ص ٥٩.



فقد كان الأتقياء دائما أبدا هم من يعارضون قبول منصب القاضي بكل طاقتهم. فأن يكون المرء قاضيا وأن يكون بلا ذنب يتطلب ذلك قدرة بالغة. وبالنهاية فإن الأجر المادي الذي تمنحه الدولة والذي تأتي مصادره إلى حد كبير من ضرائب غير إسلامية يعد بالنسبة للمتدينين مصدرا للهلع[٢٩].

إن شخصية أي قاض في موقع قيادي هي بالأحرى شخصية عالم شامخ بعلمه وذكائه، تعلم عل يد شيوخ أكبر ذوي مكانة، مطلع على الكتب المختصة اطلاعا وافرا. ومن يرد أن يثبت قدرته عليه أن يصدر رأيا قضائيا في بعض المسائل يخالف الآراء الثابتة الموجودة. ولتمييز انتمائه للنخبة أيضا تكون لديه سمات مميزة، تمثل المهارات الاجتماعية مثل الثقافة الأدبية، والموهبة في كتابة قصائد جيدة إمكانية في ذلك، والزهد في الدنيا هو إمكانية أخرى، لكنها ليست بأي حال من الأحوال مفضلة[٣٠].

إن أي قاض إسلامي ليس له شرعية دينية. وليس له امتيازات كهنوتية، ولا وظائف طقوسية، ولا قدرات خارقة، ولا تأثير على البركة الروحية لمتعاملين معه، ولا قدرات سحرية، ولا علما غيبيا. كما أن التقاضي ليس طقسا دينيا ولا المحكمة مكانا للتعبد. والأحكام لا يصدرها القاضي بناء على نصوص قدسية، أي ليس اعتمادا على القرآن أو كتب الحديث، بل اعتمادا على كتب الفقه الثابتة مع شروحها في العصور المختلفة. تعتمد أحكام القضاة على القرآن وعلى نصوص الحديث، لكنها تعتمد على العمليات العقلية

---

(٢٩) قارن: Mez, *Renaissance*، ص ٢٠٩ والتي تليها.

(٣٠) تقارن هنا سير القضاة من حقبة ما بعد التشكل في كتاب السبكي عن سير الشخصيات الشافعية: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى.



كالتفسير اللغوي والقياسات المنطقية، كما حفظها كل الفقهاء (باستثناء الحنابلة) في الفصول التمهيدية لكتب الفقه النظرية. لكن كل هذه الكتب الفقهية لا تقول الكثير فيما يخص كثيرا من التعامل القضائي اليومي. وهنا تطفو على السطح كتب الفتوى التي يستطيع القضاة أن يعتمدوا عليها، والذين يواجهون المكونات الأنثروبولوجية الأساسية لنزاع الجيران حول المضايقات بسبب الضوضاء أو الروائح المنبعثة أو يتعاملون مع المشاكل المختلفة التي تحدث بسبب أشجار الفاكهة في الحديقة المجاورة(٣١). تعتمد الفتاوى والأحكام الخاصة بالفقهاء الأقدم في مثل تلك الحالات على غالبا على مبدأ عام فقط، مثل مبدأ تفادي الضرر. ولا يوجد اقتباس مباشر من القرآن أو من الحديث، وهو ما لا يعد بالطبع أمرا معيبا. وهذه الأحكام لا تنطوي على أي شيء ديني. لا يختلف الفقه الإسلامي في عقيدته القانونية ولا في إيجاده للأحكام كثيرا عن التقاليد القانونية الغربية.

لا ينبغي بأي حال من الأحوال أن نشكك في أن القضاء الإسلامي ينطوي على مكونات دينية جوهرية. لكنه لا بد من التوضيح بأن توصيفه باعتباره قضاءً دينيا وجزءاً من الدين يودي إلى صورة مشوهة. بدلا من ذلك يعد القضاء الإسلامي نتاجا لنظام قانوني يحتوي على مكونات دينية، وغير دينية (مثل بقية النظم القانونية بالمناسبة، بما فيه النظم الغربية لفترة ما بعد التنوير). وأهم من الطبيعة الدينية أو غير الدينية لنظام للمجالات المختلفة لأي نظام قانوني هي الحقيقة بأن الأمر يتعلق بنظام جزئي من المجتمع يمكن

---

(٣١) هناك كتاب جميل من هذا النوع للونشريسي: المعيار المعرب. وأشير بصفة خاصة إلى فصل «الضرر»، المجلد الثامن، ص ٤٣٥-٤٨٧، والمجلد التاسع، ص ٥-٤٧.



تحديده بوضوح في العالم الإسلامي في فترة ما بعد التشكل، والذي يتبع قواعد خاصة ويتميز باحترافية خاصة. وقد أصبح بحث هذه القواعد وهذه الاحترافية هو الاهتمام الأساسي للباحثين في السنوات الأخيرة باضطراد. مي مقابل ذلك يوجد تقليد بحثي أقدم واتجاه منتشر خارج المجال الأكاديمي لتوصيف القضاء الإسلامي باعتباره ظاهرة دينية بالتدريج و(لذلك؟) ظاهرة غير عقلانية في نفس الوقت. مثل هذا القضاء - في حالة ما لم تنزع عنه صفة «القانون»[٣٢] - ينبغي أن يبدو قديما وغريبا كي يمكن أن يبدو الإسلام قطبا معاكسا للحداثة (الغربية). تتحرك مثل تلك التصورات عن الفقه الإسلامي، كما يؤكد م. بوبال M. Popal عن حق، في مسارات خطاب استعماري[٣٣]. ولا تساهم بشيء في فهم الظاهرة فهما أفضل.

هناك استراتيجية أخرى لـ«أسلمة الإسلام» لا بد من توضيحها. دائما عندما يتواجد في المجال الاجتماعي خطاب ديني وكذلك خطاب غير ديني فإن الخطاب الديني يعتبر هو المعيار، بينما ينظر إلى الخطاب غير الديني باعتباره مختلفا أو لا ينظر إليه أصلا. تستمر هذه الرؤية حتى عند النظر إلى الدين نفسه، وحيث تتواجد تيارات ومناهج فكرية دينية مختلفة (أي من الناحية العملية في كل مكان) تعتبر المسالك الأكثر الراديكالية والأكثر تدينا والأكثر تعصبا والأكثر في عدم التسامح هي المعيار، بينما تعتبر المسالك الأخرى إما مخالفة أو أنها لا يدرك وجودها أساسا. وللتوضيح يمكن اقتباس عبارة بليسنر المذكورة التي تقول بأن «المعارضة المستمرة الواقعة للأرثوذكسية السائدة ضد علوم اليونان القديمة قد بقيت في الإسلام

---

(٣٢) قارن: Popal, *Scharia*، ص ٣٩.

(٣٣) قارن المرجع السابق، ص٧٥.



مثلما كانت في المسيحية حتى وقت متأخر من العصور الوسطى»[٣٤]. يستشهد بليسنر لذلك بمصدرين اثنين. المصدر الأول هو مقدمة طبعة رواية فلسفية عقائدية مثالية للطبيب ابن النفيس. وقد ورد هناك بأن «العداء لبعض أجزاء الأرثوذكسية الإسلامية، خاصة في المذهب الحنبلي ضد «علوم القدماء» كان أحد العوامل فقط بالحياة الثقافية في القرنين السادس والسابع الهجريين/ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين»[٣٥]. أي لم تكن الأرثوذكسية، بل فقط «أجزاء منها» ، وحتى هذا فقط كان فقط أحد العوامل من بين عوامل كثيرة. بل الأكثر من ذلك يتضح، كما يرى المؤلفان مايرهوف وشاخت، «مدى الاحترام الذي كان يكنه المسلمون المثقفون في عصر المماليك والأيوبيين لوظيفة الطبيب» وحتى لو كانت قد انتشرت بسبب الحروب الصليبية أسبابا لمعاداة المسيحيين في أوساط عامة الشعب، إلا أن ذلك لم يؤثر على وضع الطب باعتباره علما غير إسلامي من حيث المبدأ. بصفة خاصة «المثقفون بما فيهم المتخصصون في العلوم الإسلامية كانوا مبتعدين (عن اتخاذ موقف سلبي). كان هناك علماء دين يهتمون بالفلسفة وبالطب، وكذلك أطباء يشتغلون بالمجال الديني»[٣٦]. في نفس الوقت كان هناك توترا ملحوظا بين كلا المجالين، كما تضح في شخص الأديب والفيلسوف عز الدين الإربلي (توفي ٦٦٠/ ١٢٦٢)، التي كان يحرص على أن

---

(٣٤) Plessner, *Naturwissenschaften und Medizin*، فـــي: Schacht, Bosworth (Hg.), *Das Vermächtnis des Islams*، المجلد الثاني، ص ٢٠٦.

(٣٥) Meyerhof, Schacht (Hg.), *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*، ص ٦.

(٣٦) المرجع السابق، ص ٧.



يحضر دروسه الخاصة في الفلسفة و«علوم القدماء» أي اليونانيين، بعض من أهل السنة والشيعة واليهود والنصارى والملاحدة. وقد كان هو نفسه فكرا حرا، حتى وإن كان قد روي أنه أبدى الندم وهو على فراش الموت. في الكتابات التي توجد عنه في معاجم السير في زمنه وفي العصور اللاحقة يتم الثناء عليه، رغم رؤيته للعالم غير الإسلامية تماما ورغم طريقة حياته (فإنه لم يكن يصلي أو يهتم بالطهارة) وذلك باعتباره في أبلغ التوصيفات عقلية فذة وشاعرا مبدعا[٣٧]. حتى الحنبلي اليونيني لم يجد لوصفه سوى كلمات الثناء، حيث سكت مستحيا عن الخلل العقائدي عند عز الدين. وليس سوى واحد من كتاب السير هو الذي يتحدث بصورة سلبية عنه، وهو ابن كثير (توفي ٧٧٤/ ١٣٧٣)، الذي كان أحد أكثر الملتزمين ضيقا في الأفق في تاريخ الفكر الإسلامي، وهو ما ساعده على امتلاك شعبية كبيرة في أيامنا هذه؛ ذلك لأنه تفسيره للقرآن القليل الابداع قد طرحته في الأسواق دور النشر السعودية ويتمتع لدى السلفيين بمكانة كبيرة.

يقول مايرهوف وشاخت إذن أن الطب، والعلوم «اليونانية» كانت لها مكانة كبيرة لدى العلماء، حتى علماء الدين، بحيث لم يكن سوى معارضين أقل، وهؤلاء كانوا خاصة من الحنابلة الذين لم تكن لمعارضتهم تأثير على ازدهار هذه العلوم. حتى أن أحد العقول الحرة اللا دينية مثل الإربلي كان يحظى باحترام كل المثقفين، حتى الحنابلة، مع استثناء وحيد غير مثير للدهشة.

يكاد لا يستطيع بليسنر أن يعتمد على هذا العرض الواقعي جدا والمتوازن لمايرهوف وشاخت، إذا ما ادعى وجود «معارضة مستمرة

(٣٧) المرجع السابق. تكملات من بين أقوال أخرى لدى الصفدي، الوافي، المجلد الثاني عشر، ص ٢٤٧-٢٥١.



ومنطلقة تقوم بها الأرثوذكسية (الفئة المتشددة) ضد العلوم اليونانية».

هنا يقدم لنا مصدرٌ آخر مادةً أكثر، وهذا المصدر هو المعالجة الأكاديمية لإغناتس غولدتسيهر Ignaz Goldziher عن «موقف الأرثوذكسية الإسلامية القديمة من العلوم اليونانية» من عام ١٩١٦[٣٨]. في هذا الكتيب لخَّص غولدتسيهر تقريبا كل ما يمكن أن يوجد من مقولات علمية للعلماء المسلمين. وأصل معارضتهم للعلوم «اليونانية» تعتبر متباينة. يخشى بعض المتمسكين بالدين من أهل السنة من أن الاهتمام الشديد بالفلسفة يمكن أن يؤدي إلى الإصابة بالبدعة، مثل الاهتمام بأبدية العالم. حتى المتكلمين أنفسهم كانوا يبدون من أشد المعارضين للمنطق، لأنهم «يترفعون في مآربهم المنطقية عن القياس المنطقي للمناهج الاستدلالية الإشارية»[٣٩]. إننا نتعامل هنا مع صراع حول أهمية العلوم المختلفة لا يمكن أن ينحصر في التقابل الاصطلاحي بين «العقلانيين» و«المتشددين».

يتناول غولدتسيهر المعارضين للمنطق بالتفصيل، حتى أنه يضيف نصا معاديا للمنطق ليدعم ادعاءه أن «الأرثوذكسية» الإسلامية كانت تقف موقفا معاديا من هذا الفرع العلمي المأخوذ عن اليونانيين، وأن عالم المنطق «لا ينتمي إلى المنتفعين من هذه الأرثوذكسية»[٤٠]. حتى وإن كان على غولدتسيهر أن قد ساق أحكاما إيجابية عديدة من علماء «متشددين» بلا شك، فقد وقع مرة أخرى على مقال معارض للمنطق اعتبره في نفس الوقت فكرا إسلاميا عاما. هذه المقالة تعود لعالم الحديث ابن الصلاح (توفي ٦٤٣/١٢٤٣) كان «التعبير الوحيد عن

---

(٣٨) Goldziher, *Orthodoxie*

(٣٩) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٢٦.



الفكر الذي كان يسود الأرثوذكسية الإسلامية في عصره في مناطق كبيرة من العالم الإسلامي»[41]. وهذا ادعاء غريب حقا؛ ذلك لأنه «في عصره» (أي في القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي) كان قد ألف العديد من المقدمات في أصول الفقه. وكان المؤلفون من أتباع المذاهب الفقهية الأربعة. وفي كتب المذاهب الفقهية الثلاثة الكبرى، الشافعية والحنفية والمالكية، يوجد في كل العصور إلى حد ما شروحات مفصلة للقياسات المنطقية، أحيانا باعتبارها فصلا مستقلا بذاته، وأحيانا في إطار فصل ما حول القياس. وهذا هو ما عليه الحال في كتاب أصول الفقه الأساسي للماوردي[42]. وطبقا لاصطلاح غولدتسيهر فإن الماوردي يكون بذلك «غير أرثوذكسي»، لكن في موضع آخر يستشهد بالماوردي باعتباره مرجعية لعداء «الأرثوذكسية» ضد العلوم «اليونانية»، وذلك بالادعاء (الصحيح نوعا ما) بأن أحاديث النبي عن فضل طلب العلم تختص (كما يُدَّعى) بالعلوم الدينية دون غيرها[43]. بهذا يصبح الماوردي الكبير أرثوذكسيا وغير أرثوذكسي!

لقد كان المنطق بالطبع دائما - وقد بقي كذلك حتى عصر الحداثة - مكونا ثابتا من مناهج التعليم بالجامعات الإسلامية. لهذا السبب كانت هناك في كل العصور مقدمات وقصائد تعليمية - ولتسهيل الحفظ على الطلاب - يتم تأليفها عن هذا الفرع العلمي. ولا يزال المنطق عند الشوكاني (توفي ١٢٥٠/ ١٨٣٢) يبدو بلا تحفظ فرعا أساسيا من العلوم الإسلامية، يتبع ذلك توصيات بالكتب

---

(٤١) المرجع السابق، ص ٣٩.

(٤٢) الماوردي، المحصول، المجلد الخامس، ص ٥.

(٤٣) Goldziher, *Orthodoxie*، ص ٦.



المناسبة للمبتدئين[٤٤]. وإذا كان علم المنطق الذي وضعه الوثنيون اليونانيون يُدَرِّسه آلاف من علماء الدين المتمسكين به لمئات الآلاف من الطلاب على مر القرون، فكيف يمكن الحديث عن معارضة الأرثوذكسية ضد علم المنطق؟ ولا يصرح غولدتسيهر بالحقيقة إلا في نهاية كتابه «بأن هؤلاء لم ينفذوا الفكر اللاعن للمنطق عند المتشددين في نظام الدراسة لعلم الكلام الإسلامي»[٤٥]. ولم ينطبق ذلك على المنطق وحده: «تأكدت نفس الظاهرة في بقية الفروع لعلوم الأوائل «أي اليونانيين»، وهو مثال يدل على الحقيقة المعروفة أن المعارضات النظرية ورغبات بعض علماء الكلام ذوي النظرة الأحادية في الإسلام لم يمكنها أن تسبب مشكلة في تكوين الحقيقة»[٤٦]. بقدر كون ذلك صحيح، بقدر وجود فوضى في المصطلحات! ففي معالجة غولدتسيهر بكاملها كما هو موضح بالعنوان يعتبر معارضي «العلوم القديمة» ليسوا سوى «أرثوذكسيين» وبالنهاية لا يمثل ذلك سوى بعض «المتشددين» وبعض «علماء الكلام ذوي النظرة الأحادية»، الذين لم يستطيعوا أن يحققوا وجهة نظرهم. على المرء إذن أن يسهل القول كما يلي: تعتبر «الإرثوذكسية» ضد العلوم ذات الأصل اليوناني وهو ما لا يؤثر على «تكوين الحقيقة» - مما ينتج عنه أن الحقيقة في العالم الإسلامي غير أرثوذكسية.

يتحدث غولدتسيهر إذن عن «أرثوذكسية إسلامية»، لكنه يدرج تحت ذلك أشخاص يصفهم بكونهم «أدعياء التمسك بالدين»

---

(٤٤) الشوكاني، أدب الطال، ص ١٩٥.

(٤٥) Goldziher, *Orthodoxie*، ص ٤١.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٤٢. طباعة بارزة في النص الأصلي.



وبكونهم (بقليل من المبالغة) «متعصبين» لم يستطيعوا أن يؤثروا على الحقيقة. بهذا يرتكب خطأين في نفس الوقت فمن ناحية يتجاهل الحقيقة الأساسية لتعدد الخطابات في العالم الإسلامي التي استقرت عن طريق التسامح الشديد السائد مع التعدد حتى وإن كان هناك علماء يظهرون بين الحين والآخر ممن يرون أن معهم الحق دائماً وكانوا ينثرون سمهم على الناس أصحاب الآراء المخالفة. من ناحية أخرى يميز غولدتسيهر تلك الخطابات باعتبارها «أرثوذكسية» والتي كانت غير متصالحة ومعادية للحلول الوسط وتعتبر متخلفة بشدة حسب وجهة النظر الحديثة كما تعتبر متعصبة «مرتبطة بالعصور الوسطى». بالنهاية كان عليه هو نفسه أن يعترف أن هذه الخطابات ليست خطابات الأغلبية. إذن فليس من المشروع فيما يخص تعددية الإسلام الكلاسيكي أن نتكلم عن «أرثوذكسية إسلامية» إلا إذا كنا نريد أن نوسع هذا المصطلح جداً. بيد أنه إذا استخدم هذا المصطلح المشكل فلابد أن يختص على الأقل في المقام الأول بتلك التيارات التي تمثل الأغلبية و«تكون الحقيقة»، وهؤلاء ليسوا أبداً معارضي المنطق المخيفين.

بذلك يعتبر كذلك ادعاء بلسنر بوجود «معرضة مستمرة وغير قليلة للأرثوذكسية السائدة ضد العلوم اليونانية» ادعاءً باطلاً. فهذا الادعاء لا يعتمد سوى على محاولة غير دقيقة لمساواة مجموعة صغيرة من المتمسكين بالدين السذج بصفة خاصة أصحاب التوجه الحنبلي غالباً بالأرثوذكسية الإسلامية. وبهذا سيكون على الإنسان كذلك أن يمتنع عن تحميل العلماء المسلمين مسئولية التطور البطيء للعلوم الطبيعية في العالم الإسلامي. وكما هو الحال غالباً فإن الإجابة يمكن إيجادها هنا في الغرب، أي الإجابة على السؤال عن سبب ظهور الحاجة



الملحة إلى المعرفة في العلوم الطبيعية هنا وهنا فقط ابتداءً من عصر محدد. على كل حال فليس للعلماء المسلمين ذنب في وجود الحقيقة بأن مثل هذه الحاجة لم تنشأ في العالم الإسلامي بنفس القدر.

إن «أسلمة الإسلام» لا تؤدي فقط إلى تصور خاطئ عن تاريخ العالم الإسلامي بل تسهم كذلك في تشويه النظرة الغربية للعالم الإسلامي المعاصر، وهو تشويه من ناحية محسوب ومرغوب سياسياً ولكنه من ناحية أخرى يتبع ديناميكية خاصة لم يعد يمكن السيطرة عليها.

أي نعم لقد أصبح بعض المسلمين أنفسهم ضحية لعميله أسلمة الإسلام ويربطون بعض التصورات بمجتمع إسلامي متكامل، إلا أن الإسلاميين المتعصبين أنفسهم تسوقهم أهداف غير مرتبطة بالدين. فأعضاء حماس الفلسطينية لا تحركهم رؤية دولة إسلامية بل هو حماس قومي كذلك (وهو أول هدف). لكن «حماس» لا تُذكر في الميديا الغربية إلا مقرونة بصفة «الإسلامية الراديكالية»، حيث يقتصر على الناحية الدينية فقط. ولا يمكن للمرء في الواقع أن يتفاوض مع «المجاهدين» (وهي صياغة غربية) الذين يحاربون من أجل «دولة ربانية» (وهي صياغة تعود إلى أوغوسطينوس) راغبين في الشهادة ليكافئوا بالحور العين في الجنة. وتعرض بكل سرور في الميديا الغربية مقاطع فيديو يودع فيها هؤلاء الانتحاريون والتي تبدو أنها تدعم هذا التصور الغربي. ويتم تجاهل البيانات الرسمية السياسية العديدة التي تصدرها المنظمات اليمينية المتطرفة بكمية كبيرة والتي تعرض الأدلة عرضا سياسيا بطريقة عقلانيا إلى حد ما لأنها سوف تتطلب جدلا منهجيا. وبينما يعترف بالمطالب السياسية لانفصاليي إقليم الباسك (إسبانيا) وكورسيك (فرنسا) الذي تعود إليهم معظم



العمليات الإرهابية في أوروبا، كما يتم التعاطي مع مطالبهم السياسية، تعد الإسلاموية تهديدا شيطانيا لاعقلانيا لا يمكن التعاطي معها تعاطيا عقلانيا.

لأن هذا هو الفرق بين كلا شكلي التعصب: التعصب السياسي هو تتبع أهداف سياسية تتخطي المقدار السياسي المقبول، لكنها لكونها أهدافاً سياسية يمكن الاستجابة لها عقلانياً من حيث المبدأ بالإضافة إلى ذلك يتغاضى عن قيام شخص باسكي أو كورسيكي بالعمل من أجل استقلال وطنه وقيامه بالقتل حتى من أجل ذلك. إلا أن ذلك شأن لا يخفى من حيث المبدأ البرهان العقلي. وبالرغم من أن المفاوضات تفشل باستمرار إلا أنها ليست من حيث المبدأ بلا أمل. أما التعصب الديني فهو أمر آخر إنه من حيث المبدأ لاعقلاني ويعد على الأحرى مرض نفسي أكثر منه طريق إيديولوجي خاطئ ولا يخضع لأي سيطرة عقلية. نتيجة لذلك لا يمكن مشاركة أهداف المتعصبين الدينيين ولا يمكن التفاوض مع المتعصبين الدينيين حول أهدافهم. طبقاً لهذا التبرير يبدو من الواضح أنه لا يمكن التفاوض مع المنظمات الإسلاموية وأن حججهم السياسية لابد من تأجيلها ولا يجب التعاطي معهم كذلك. يرى المرء هنا نفس الآلية في العمل والتي أدت إلى «تغريب» العالم الإسلامي في الخطاب الاستعماري إن الآخر هو ببساطة ذلك الغريب الذي ليس له سبيل إلى حججنا العقلانية وبذلك فهو مستثنى من كونه نداً تفاوضياً. لا يمكنه بذلك أن يكون شخصاً فاعلاً يمكن الدخول معه في علاقة تبادلية بل هو شخص متلقٍ لتصرفه الخاص. إنه في الخطاب الاستعماري من الماضي وكذلك في الخطاب السياسي من الحاضر تعتبر «أسلمة الإسلام» الأداة الأساسية التي يتم تغريب الخصم بها.



يعطينا الموقف في العراق بعد الغزو الأمريكي في عام ٢٠٠٣ مادة غزيرة حول الدمار الذي سببته هذه الاستراتيجية. فقبل الحرب برر نظام جورج بوش هجومه المعادي لحقوق الشعوب على العراق عن طريق ادعاءات كان من بينها أن صدام حسين داعم للإرهاب الإسلامي وأن له علاقة بالقاعدة. لقد كان من حماقة الادعاء كونه لا يمكن تصديقه تقريباً إلا أن كثيرين صدَّقوه لأن هذا الادعاء كان يناسب جزءاً في صورة عالم إسلامي يسوده أو على كل حال يتغلغل فيه متعصبون إسلاميون. لهذا تم تسويق الحرب باعتبارها «حرباً ضد الإرهاب» رغم أن الحرب كانت حرباً لصالح الإرهاب كما تبين لاحقاً.

عندما بدأ العراقيون في الدفاع ضد التعذيب والقتل التي قامت به القوات المحتلة كانت تشجب كل أنواع المعرضة باعتبارها «إرهاب إسلامي». لم يفرق بين طغيان القاعدة والمقاومة الوطنية. وقد أكد السياسي الشجاع والمدير يورغين تودينهوفر Jürgen Todenhöfer كذب هذه الدعاية في مكن الحدث حيث وصل إلى النتيجة الجديرة بالملاحظة إلى حد كبير بأن هناك في المقاومة العراقية محاربين مسيحيين أكثر من إرهابيي القاعدة(٤٧). وأخيراً وصل إلى نتيجة أن الشيطنة اللاعقلانية ليست هي الطريق الصحيح للتعامل مع ظاهرة العنف الإسلامي بل التعاطي مع أهدافه السياسية:

ألم تكن سياسة الغرب في الحرب ضد الإرهاب في السنوات الأخيرة فاشلة لأن معظم السياسيين لم ينشغلوا بظاهرة الإرهاب انشغالاً جاداً؟ لقد أكد تقرير بيكر هاميلتون بأنه من المعروف

---

(٤٧) Jürgen Todenhöfer, *Warum tötest du Zaid?*، ص ٩٤.



في الولايات المتحدة تقريباً كل شيء عن المتفجرات التي توضع ضد القوات، إلا أنه لا يعرف شيئاً تقريباً عن الناس الذين يفجرونها ولا عن أهدافهم(٤٨).

وكما هو كذلك حيث يجعل تغريب العالم الإسلامي باعتباره وحشاً دينياً لا تنفع معه الحجج العقلية حيث يبدو التعاطي السياسي بلا أمل. لكن تودنهوفر لا يشارك في هذه اللعبة ويؤكد لخطاب الإرهاب بالغرب بوضوح نظرية معارضة التي تعتبر نظرية مضيئة ويمكن أن تكون نقطة انطلاق لسياسة بناءة: «إن السبب الرئيسي للإرهاب هو فقدان الأمل التام في التمكن من تجنب حالة الإحساس بالظلم بوسائل مشروعة. ولا ينفع في التعامل مع الإرهاب سوى استراتيجية تربط الشدة بالعدالة»(٤٩).

الشرط لذلك هو مرة أخرى الاعتراف للخصم أنه يمكنه التوصل للحجة السياسية العقلانية. وهذا بالضبط هو ما تشكك فيه الفئة الحالية المهاجمة للإسلام. وليس هذا فقط، فقد كانت «أسلمة الإسلام» منذ البداية هو شعار المحتل الأمريكي في العراق. والعراق بلد تشكل العائلات والعشائر والقبائل أبنية السلطة فيه منذ سقوط الحكم العباسي بصور أقوى منها في مصر وبلاد المشرق العربي، لأنه بسقوط المدن الكبرى تمتعت قبائل البدو بزيادة قوية في السلطة. وليس من قبيل الصدفة أن تكون لهجة مسلمي بغداد طبقا لنمطها لهجة بدوية(٥٠). لم يختف في الجمهورية تظافر السلطة المركب للعشائر

---

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٤٩) المرجع السابق

(٥٠) Blanc, *Communal Dialects*



والقبائل التي تعتمد في هويتها الدينية في خطين متوازيين، إن لم يكن بالأساس، على تبعيتها لفرقة دينية. لكن المحتل الأمريكي حاول - ربما من منطلق الجهل التام باعتباره ضحية إيديولوجية لـ«أسلمة الإسلام» - أن يؤسس بناء جديدا طبقا للعوامل الدينية تماما. وقد كان الإرهاب والحرب الأهلية والتهجير و«التطهير العرقي» هو نتيجة تلك السياسة. يخبرنا تودينهوفر عن مدى هذا التطور من خلال مقاتل شيعي من مقاتلي المعارضة: «يكمن سبب مهم للمشاكل السياسية الداخلية الحالية في أن الولايات المتحدة الأمريكية قسمت السلطة بعد العزو طبقا للتبعية المذهبية. لقد برمجوا الصراع بين السنة والشيعة، والذي لم يكن له وجود قبل ذلك، لتقسيم البلاد»[٥١]. وقد انتهجت انتخابات ٢٠٠٤ سياسة التقسيم المذهبي تلك تماما. ويرى أحد المقاتلين المسيحيين من المقاومة: «أن انعقاد انتخابات حرة لن يحدث قبل انسحاب الأمريكان [. . .]. في انتخابات ٢٠٠٤ لم تعلن أسماء المرشحين لأسباب أمنية، ولم يبق للناس سوى انتخاب طبقا للتبعية الطائفية أو العرقية»[٥٢].

عند الغزو الأمريكي للعراق طبقت استراتيجية «أسلمة الإسلام» على الأقل ثلاث مرات في سياقات مختلفة. في البداية استخدم صدام «الأسلمة» باعتبارها سببا للحرب. بعد ذلك تمت أسلمة المقاومة المختلفة التشكيل بكاملها ضد سياسة الاحتلال الأمريكي باعتبارها إرهاب إسلامي حيث استبعدت أي إمكانية للنقاش حول أسباب المقاومة وأهدافها بعقلانية. وأخيرة تمت «أسلمة» البلد

---

(٥١) Jürgen Todenhöfer, *Warum tötest du Zaid?*، ص ٨٥ والتي تليها.

(٥٢) المرجع السابق، ص ٩٥.



بكاملها حيث تم حصر السكان طبقاً لتبعيتهم المذهبية إلى أحد التيارات المختلفة للإسلام. يعتمد النظام السياسي بكامله على هذه الأبنية المذهبية. بذلك تحققت أخيراً الرؤيا بوجود عالم الإسلام الديني بالتدريج. والعراق الذي كان قد أصبح من خلال تبني النماذج الغربية أكثر دولة عربية علمانية تحول عن طريق دولة غربية مرة أخرى إلى دولة إسلامية مذهبية لم تكن موجودة بهذه الطريقة الدينية السائدة فيما قبل العصر الحاضر. وتارة بسبب الانعزال في إيديولوجية «أسلمة الإسلام» وتارة بسبب الاستغلال المقصود لتلك الإيديولوجية فقد أسهم المحتل الأمريكي إسهاماً حاسماً في أسلمة المذهبية بالعراق وفتح في نفس الوقت مجال عمل جديد للإرهاب الإسلاموي. بخصوص تلك النتائج الدامية لـ«أسلمة الإسلام» يبدو لي عدم وجود سؤال علمي خالص لمدي معقولية الحديث عن «حضارة إسلامية» أو أنه على العكس هل يجب التفكير في الدفع بإدراك مختلف للعالم الإسلامي عن طريق عدم ربط تلك الحضارة بالمصطلحات الإسلامية.

فلنلخص الموضوع كما يلي: إن صورة مجتمع إسلامي يتغلغل فيه الدين بلا منازع هي صورة مشوه تناسب الخطاب الاستعماري جيداً ويمكن استغلالها لأهداف سياسية حالياً بطرق مختلفة ومن باب السخرية يؤكد الغرب بصورة الإسلام تلك إيديولوجية الإسلاموية التي تبدو من هذا المنظور باعتبارها التجسيد الخالص لجوهر الإسلام. إن هذه الصورة «للإسلام الإسلامي» (إسلامي مرة بالمعنى الديني ومرة بالمفهوم الثقافي) تنشأ من خلال العمليات التالية لـ«أسلمة الإسلام»:



١- من خلال استخدام صفة «إسلامي» يتم الإيهام بالهوية الدينية لمجالات بعيدة عن الدين (الثقافة الإسلامية، الطب الإسلامي، الفن الإسلامي، الأدب الإسلامي).

٢- تصنف الخطابات غير الدينية باعتبارها غير نمطية أو غير هامة بالنسبة للحضارة الإسلامية أو يتم تجاهلها تماماً. ونفس الشيء يُطبق على العناصر غير الدينية لمجالات تلعب المكونات الدينية فيها دوراً واضحاً (على سبيل المثال مجال الفقه).

٣- إذا كان هناك في مجال ما خطابات متعددة يتم اعتبار ذلك المجال الذي يتطابق أيما تطابق مع التصورات الغربية عن الدين معيارياً دون أن يخضع مكانه الاجتماعي للمراجعة.

٤- عند وجود تجاور لخطاب ديني وغير ديني يتم اعتبار الخطاب الديني هو المعيار، بينما يعتبر الآخر هو المخالف.

٥- عند تجاور خطابات دينية مختلفة يعتبر ذلك الخطاب الأكثر محافظة طبقاً للمعايير الغربية هو المعيار «الأرثوذكسي» الذي يطابق «جوهر» الإسلام أيما تطابق.

من خلال تلك الآليات تجعل عمليات التعدد في عالم الإسلامي غير واضحة ويتم تخليق ثقافة إسلامية دينية موّحدة تظهر بالنسبة للحضارة الغربية الحديثة شيئاً غريباً جداً أو شيئاً مناقضاً تماماً. أما من يتخطى الآليات الخمسة لـ«أسلمة الإسلام» فسوف يكتشف حضارة «عادية» بصورة مدهشة كما سيبين الفصل الذي يتحدث عن الدولة والسلطة. ومثل تلك الحضارة «العادية» يجب التعالم معها طبقاً لذلك «بصورة عادية»، أي على الأقل طبقاً للمعايير التي يتعامل بها الغرب مع بلدان العالم غير الإسلامي. وإذا كان الغرب مثلاً يبرر



تعاونه مع روسيا أو الصين بأن تعاوناً ثقافياً واقتصادياً مع هذه الدول سوف يؤدي على المدي المتوسط إلى دمقرطة أقوى لتلك الدول فينبغي أن تسري هذه الحجة كذلك على إيران وفلسطين. وإذا تم كشف آلية «أسلمة الإسلام» فسوف يكون من الصعب تبرير التعامل مع العلام الإسلامي بمعايير مختلفة عن معايير التعالم مع المناطق غير الإسلامية.



٧
الجد اللغوي والتلاعب اللفظي

الذين يستخدمون اللغة لا لشي سوى للتعبير عن أنفسهم تعبيرا مفهوما هم من يتحدثون الحديث الأكثر إبهاما.

كارل كراوس[١]

كلمات ذات معنى مضاد

لا يعتبر تجاور الخطابات الدينية والدنيوية في العالم الإسلامي والموصوف في الفصل السابق نتيجة لتطورٍ عبر فترة أطول، بل هو نقطة انطلاق ذلك التطور. إن الحضارة العربية لها أساسان اثنان، إذا ما تغاضينا عن تأثيرات العصور الرومانية واليونانية والفارسية القديمة. أحد هذين الأساسين ديني هو الإسلام متمثلا في القرآن وفي سنة الرسول، والأساس الثاني هو أساس دنيوي يمثله الشعر العربي القديم. يعد كلا الأساسين مهماً بالتساوي كما أنهما أطلقا في القرون الأولى للحضارة العربية الإسلامية قدرا كبيرا متشابها من الطاقة الحضارية. ونتيجة لعملية «أسلمة الإسلام» المتناولة في الفصل السابق يقل الاهتمام باستمرار على مدار القرن العشرين بذلك

---

(١) Kraus, *Beim Wort genommen*، ص ٦٦.



الأساس الدنيوي للحضارة العربية الإسلامية. ولا تذكره معظم الكتب المنشورة اليوم عن نشأة الإسلام وعصره الأول بأي كلمة.

إذن يمكن للشعر العربي القديم أن يكون موضوعا زائدا على الحاجة، لكن دون معرفته يعد فهم تاريخ صدر الإسلام غير ممكن. والصورة المشذَّبة عن شعب الصحراء العربي الذي تم تحميسه للدين من خلال مواعظ محمد لن يستمر بقاؤها إذا ما تمت مراعاة الظروف الثقافية في شبه جزيرة العرب في عصر محمد. هكذا يمكن أن يقرأ المرء برنامج الغزوات الإسلامية في شعر ما قبل الإسلام. لقد كان العرب شعبا مقسما محصورا بين القوى العظمى المتمثلة في دولة الروم الشرقية ودولة الفرس ومضطرين للتبعية المختلفة. وقد كانت هناك محاولات عديدة لتوحيدهم. وامرؤ القيس ابن مؤسس أسرة اللخميين يسمي نفسه في نقش من عام ٣٢٨ بعد الميلاد «ملك كل العرب»(٢). وتقريبا في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس كانت القبائل العربية متحدة تحت قيادة قبيلة كندة إلى حد بعيد، لكن سيطرتها قد تمزقت. بيد أن الطموح السياسي للعرب لم ينقطع. يعطينا الشعر العربي قبل الإسلام شهادة حية بذلك، مثلا عندما تحدى الشاعر وقائد قبيلة تغلب عمرو بن كلثوم في معلقته عمراً بن هند، أمير اللخميين (حكم ٥٥٤-٥٧٠)، أي والي ملك الساسانيين، بإعلان الحرب، وتمثلت ذروة التحدي في الأبيات التالية:

إِذَا مَا الـمَلْكُ سَامَ النَّاسَ خَسْفاً
أَبَـيْـنَـا أَنْ نُـقِـرَّ الـذُّلَّ فِـيْـنَـا

---

(٢) Zwettler, *Imra'alqays*



مَـلأْنَـا الـبَـرَّ حَـتَّـى ضَـاقَ عَـنَّـا
وَظَـهـرَ الـبَـحْـرِ نَـمْـلَـؤُهُ سَـفِـيْـنَـا(٣)

فالتهديد بملء البحر بالسفن - مما هو جدير بالذكر فيما يخص «أحد البدو» من أعالي وسط الجزيرة - كان قد بقي مدة من الزمن دون أن يتحقق؛ ذلك لأن تضامن القبائل العربية في مقابل القوى الكبرى المنافسة كان قويا بقدرٍ يمكنهم من القيام بتصرف موحد. نتيجة لذلك كان العرب في بداية القرن السابع متفرجين أكثر منهم فاعلين في المسرح الحربي، الذي كان يمثله الرومان والفرس والأحباش واليمنيون. وقد غير الإسلام وضع الانطلاق تغييرا جوهريا. باعتناق الإسلام كان للعرب كتابا مقدسا عربيا خاصا بهم ودينا «حديثا» - أي توحيديا، لم يكن يهوديا ولم يكن يغطيه أحد المذاهب المسيحية المختلفة المتنافسة مع بعضها. أي نعم لقد كان من الممكن بالنسبة للعرب من ناحية التراجع عن التضامن القديم المدعوم دينيا، والقيام بأجندة عربية مشتركة تحت راية الإسلام ومواجهة القوى العظمى القديمة باعتبار ذلك قوة خاصة. فقط بعد أسلمة العرب الذي تم جزئيا باستخدام القوة أمكن تنفيذ البرنامج الذي صاغه عمرو بن كلثوم وبعض شعراء ما قبل الإسلام. فدين الإسلام لم يتسبب في حملات الغزو، بل جعلها ممكنة فقط.

كانت اللحظة التاريخية مواتية، وكان النجاح حاسما. وأجزاء كبيرة من إمبراطورية الروم الشرقية وكل إمبراطورية الفرس أصبحت في عقود قليلة جزءاً من إمبراطورية اعتبرت في البداية هي الوريث

---

(٣) الزوزاني، شرح المعلقات السبع، ص ٢٤٤؛ قارن أيضا Nöldke, *Fünf Mu'allaqāt*، المجلد الأول، ويقول نولدكيه أن المقصود بالبحر هنا هو نهر الفرات (ص ٤٩).



العربي للممالك القديمة. لم يكن هناك اهتمام بتحويل الشعوب غير العربية دينيا - بل على العكس من ذلك تماما. من كان يريد أن يصبح مسلما كان عليه أن ينضم لأحد القبائل العربية باعتباره «مولى» لها، أي كان على المرء أن يصبح عربيا ليسمح له أن يصبح مسلما. ويوضح هذا وحده أن التعصب الديني قلما استطاع أن يكون هو الدافع خلف حملات الغزو.

تعتبر السرعة التي أصبحت بها المملكة المغزوة مملكة عربية، إذا ما نظرنا إلى إمكانيات الإدارة والتواصل فيما قبل الحداثة، سرعة مذهلة. ففي السنوات العشر ما بين عامي ٦٩٠ و٧٠٠، أي لم تكد تكون قد مرت ٥٠ سنة على وفاة النبي، أمر الخليفة عبد الملك بإصلاح نقدي وإداري شامل. وكانت الإدارة الناجزة شرطا ضروريا لذلك. وقد كان ذلك لا يزال موجودا في المملكة الرومانية الشرقية ومملكة الساسانيين وجودا ظاهرا، بينما كان قد تداعى ذلك في الجزء الغربي من الإمبراطورية الرومانية السابقة منذ وقت طويل، فقلما كان هناك سك للعملة. أما في المملكة الرومانية الشرقية وفي مملكة الساسانيين فقد كانت العملة ما زالت متاحة. في البداية استخدم العرب كلا العملتين دون تغيير، وطبقوا نظم الإدارة اليونانية والفارسية، واستخدموا كذلك العملات القديمة التي غيروا من شكلها تغييرا طفيفا.

وقد تبع ذلك عصر التجربة، قبل أن يتم تعريب وأسلمة العملات النقدية تماما في حكم عبد الملك، كما اعتمدت اللغة العربية لغة رسمية في كل دواوين الإمبراطورية الواسعة نسبيا.

كانت إصلاحات عبد الملك هي الأنجح على مدار التاريخ. في خلال سنوات قليلة كان سك العملة قد وصل إلى مستوى قياسي



جديد، وكانت ورش سك العملة من تركمانستان حتى شمال أفريقيا تسك عملة بها كتابة بلا صور، وهو ما لم يكن موجودا قبل ذلك أبدا. ولم يكن هذا ممكنا سوى بوجود إدارة عملية سلسة. وقد بين التأثير المثير للعجب الذي نُفّذ به هذا الإصلاح أن أبنية الإدارة والاقتصاد القديمة في إمبراطورية الروم الشرقية (على العكس من إمبراطورية الروم الغربية) وفي بلاد الفرس كانت قد تجاوزت عواصف العصر اليوناني المتأخر بسلامة، وأنها لم تخسر بسبب الاستحواذ العربي من كفاءتها الوظيفية، وأن الموظفين المختصين الذي لم يكونوا عربا ساهموا في التعريب بهمة ونشاط[٤].

يعتبر الانتقال من لغة الإدارة اليونانية والفارسية إلى اللغة العربية أكثر إثارة للعجب من الإصلاح النقدي لعبد الملك. فليس من الممكن ببساطة استبدال لغة الإدارة لدولة ما. وكما يبين نموذج الدول الحديثة فإن خلق لغة معيارية يحتاج إلى تخطيط لغوي مرحلي مكثف[٥]:

١- لا بد من إقرار الأساس الذي ينبغي أن تعتمد الكتابة عليه. في العادة ينحاز المرء إلى لهجة منتشرة انتشارا خاصة وذات مكانة مرموقة. لكن حتى اللغة العربية فقد كانت تتحلل في لهجات عديدة؛ وبالرغم من ذلك أمكن الرجوع إلى لغة الشعر التي كان لها قدر كبير من المعيارية.

٢- يجب وضع معيارية اللغة وتطبيعها. وقد تمت الأولى بنجاح؛ على الرغم من ذلك تبين مخطوطات مبكرة للقرآن وبرديات

---

(٤) قارن أيضا .Hillenbrand, *For God, Empire ans Mammon*

(٥) التالي مقتبس من Reh, *Spreche und Gesellschaft*، ص ٥٤٦-٥٤٨.



أن المعيار المتأخر لقواعد الكتابة وللنحو نوعا ما لم يحدث سوى تدريجيا[٦]. لم يظهر أنه قد وجد معيار ثابت للكتابة سوى بظهور كتاب النحو لسيبويه (توفي حوالي ١٧٧/ ٧٩٣)، أي بعد حوالي مائة عام من إصلاح عبد الملك.

٣- حتى عندما وجد نظام مناسب للكتابة وطبق وتم تجاوز الاختلافات في اللهجات بخلق لغة فصحى موحدة - وتلك كلها كانت عمليات غير ممكنة - فإن اللغة لم تكن تمتلك الثروة اللغوية الضرورية بعد لتناسب متطلبات الإدارة الناجزة. لهذا يعد بناء المفردات هو الخطوة المهمة التالية. لكن لا تكفي لذلك ثروة لغوية متطورة وموحدة بذاتها. يجب أكثر من ذلك وضع نماذج لمستندات ووثائق تستخدم في كل المناطق بشكل متشابه.

٤- يجب تنفيذ المعيار في المجتمع اللغوي. قبل بداية القرن التاسع كانت هناك أوائل الكتب التعليمية وتحتم أن يكون التدريس شفهيا غالبا وأن يجري بطريقة التعليم عن طريق الفعل Learning by doing - مع وجود نتائج لا يستهان بها إلى حد ما.

٥- تحتاج اللغة المعيارية المتطورة تماما إلى العناية اللغوية، وهي مهمة تعهد بها حشود من علماء اللغة في القن الثامن.

فى أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى يمكن تتبع صعوبات تلك العملية، فعدد محدود جداً من اللغات المحلية استطاعت أن تصبح لغات معيارية متطورة جداً[٧]، وبالأخص اللغة السواحيلية ولغة الهوسا. وليس من قبيل الصدفة أن تلك اللغات كانت تكتب بحروف عربية

(٦) قارن: Fischer, *die Perioden des Klassischen Arabisch*

(٧) قارن: Reh, *Spreche und Gesellschaft*، ص ٥٤٦.



قبل عصر الاستعمار، ومعظم المناطق اللغوية الأخرى ما زالت معتمدة على الإنجليزية والفرنسية باعتبارها لغة الإدارة - وهي شهادة جديرة بالملاحظة على إخفاق الاستعمار.

إنه من المثير للدهشة أن الإنجاز العسكري للعرب شغل الكثير من المؤرخين بينما لم يُهتم تقريباً ببحث تعريب الإدارة الذي كان أكثر إثارة للعجب في الإساس. إن الإمبراطورية العربية اعتمدت على الأقل على القلم كما اعتمدت على السيف تماماً. في أوروبا تم التخلص من اللاتينية باعتبارها لغة للإدارة عن طريق اللغات الشعبية المختلفة على مر قرون كثيرة قبل أن تتطبق على مدار القرن الثامن عشر والتاسع عشر لغات إدارية موّحدة. وما تتطلب ألف عام في أوروبا تم في الدولة العربية للأمويين على مدار عقود قليلة. فقد استخدمت إدارة الدولة بكاملها من الأطلسي حتى إندونيسيا منذ نهاية القرن السابع عشر لغة مكتوبة موّحدة لم تكن فقط تعرف وثائق موّحدة بل أنتجت في شخص عبد الحميد الكاتب (حوالي ٦٦ - ١٣٢/ ٦٨٥ - ٧٥٠) موظفاً إدارياً استطاع أن يؤلف الرسائل بمهارة أسلوبية فائقة وقدم بذلك نموذجاً جمالياً للقرون التالية. لم تكد تمر مائة عام على وفاة النبي إلا وكان العرب قد طبقوا في الدولة بكاملها لغة إدارية موّحدة ومعبرة وفوق ذلك لغة جميلة. وربما يعتبر هذا الإعجاز هوا الأكبر من بين معجزات الفتوحات العربية الإسلامية.

لم يكن كل ذلك ممكناً لو لم يكن العرب في عصر ما قبل الإسلام قد أنجزوا الاستعدادات الضرورية. ورغم أن حضارتهم المادية لم تكن بدائية بأي حال كما تريد الصورة النمطية أن تقول، تبقى الحقيقة بأن الحضارة العربية قبل الإسلام كانت حضارة لغوية بامتياز. لقد وصل فن الشعر في عام ٥٠٠ على أقصى تقدير في



الجزيرة العربية إلى مستوى فني شعري فاق في تركيبه وفنه شعر الحضارات القديمة. وقد كان الشعر هو الوسيط الأهم لدى قبائل العرب للتعبير عن مصالحهم. لكنه قد وجدت سريعا قصائد (طويلة غالبا) كانت أهدافها فنية بحتة[٨]. وتشهد الصعوبة اللغوية لتلك القصائد التي لم تكن مفهومة تماما في زمنها دون شرح بإدراك لغوي متطور جدا. والقرآن الذي يعد هو نفسه نصا بديعا متحديا قد أنزل في بيئةٍ كان المرء متعودا فيها على أعمال فنية لغوية ليس بالضرورة أن يفهمها المرء دون شرح، ولهذا فأكثر من الدهشة في هذا السياق هو القبول بأن القرآن يصنع عبر فترات طويلة ذوقا جماليا، وكذلك يحتوي على فقرات كانت تحتاج إلى تفسير كذلك للسامع المعاصر لوقت نزوله.

لكن ما كان يرفع من إغراء السامع المعاصر للنصوص تحول مع الوقت إلى مشكلة. ذلك لأن محاور الحضارة الإسلامية الجديدة المتكونة بسرعة كان مقرها في المدن خارج جزيرة العرب ولم يكن حاملو شعلة هذه الحضارة، غالبا ذوي الأصل الفارسي أو الآرامي، قد أصبحوا خبراء بعد في لغة التراث الأدبي للعرب القدامى. أي أنهم لم يكونوا يستطيعون فهم القصائد العربية القديمة ولا القرآن دون مساعدة، ولم يكونوا يستطيعون التحدث باللغة العربية كما تظهر في هذه النصوص. لم يكن ظهور إمبراطورية عربية ولا ظهور حضارة عربية إسلامية ممكنا لو لم يكن قد تم التعامل مع هذه المشكلة اللغوية. وهذا ما نجح العرب فيه. فقد تطور في وقت قصير مثير للدهشة مجتمع لغوي من لا شيء فاق كل ما سبقه من عصور في هذا

---

(٨) قارن: Bauer, *Altarabische Dichtkunst*



المجال وأصبح أحد المبادئ الأساسية في العلوم الإسلامية - سواء كان ذلك في الهند أو في العصور اليونانية الرومانية القديمة. إن أول كتاب عربي «حقيقي» غير القرآن هو كتاب في النحو، وهو كتاب سيبويه في النحو العربي، وهو فارسي مستعرب، توفي حوالي عام ١٧٧/ ٧٩٣. هذا الكتاب الذي لم يحمل عنوانا غير «كتاب سيبويه»، هو أول نص عربي تم تأليفه في شكل يطابق تماما تصوراتنا عن الكتاب باعتباره نصا ثابتا مقسما بإدراك، وأكثر شمولا بين دفتين. لم يجد سيبويه معيار اللغة العربية في القرآن بل في لغة البدو العرب.

في نفس الوقت نشأ علم صناعة المعاجم العربية، وفي البداية في شكل مسارد قصيرة من الكلمات، مخصصة للمجالات المختلفة في المفردات العربية. بيد أن هناك نظرية غير ممكن إزالتها بأن علم صناعة المعاجم العربي يدين بالفضل في وجوده لمحاولات فهم النص القرآني فهما صحيحا. لكن نظرة سريعة على عناوين الكتب الأولى في هذا العلم تبين العكس. فأبو خيرة (توفي حوالي ١٥٠/ ٧٦٧) وضع أسماءً للزواحف، وأبو عمر بن العلاء (توفي بالبصرة حوالي ١٥٤/ ٧٧١) قد جمع من الإرث العربي كله باتساعه (الأمثال وغيرها)، وأبو عمرو الشيباني (توفي بالكوفة حوالي ٢١٣/ ٨٢٨) ترك إلى جانب معجم مرتب ترتيبا أبجديا للكلمات البدوية[٩]، معاجم علمية عن جسم الإنسان، وعن الخيل وعن النخيل. لم يذكر عن أبي عبيدة البصري (توفي ٢٠٩/ ٨٢٥) سوى مقالاته عن الخيل، والجمال والسرج والدلاء، وذكر عن معاصره الأصمعي (توفي ٢١٣/ ٨٢٨)

---

(٩) قارن Dīem, *Kitāb al-Ǧīm*. يحتوي *Kītāb al-Ǧīm* «كتاب الجيم» على استشهادين من القرآن واستشهاد واحد من الحديث، لكن حوالي ٤٣٠٠ بيت شعري (المرجع السابق، ص ٦٠ وما يليها).



الذي كان له تأثيره في البصرة وبغداد أعمال معجمية أكثر عن جسم الإنسان، وعن الحيوانات البرية، وعن الخيل، وعن الخراف والماعز، وعن النباتات، وعن سهام الاقتراع (الأزلام) وما شابه ذلك[10]. كل تلك المقالات عن أجزاء الجسم، والجمال، والخيل، والخراف، والماعز، ومستلزمات الآبار لا تحتوي تقريبا على أية كلمة وردت كذلك في القرآن، وحتى لو حدث ذلك فلن نجد في القرآن سوى أكثر الكلمات اعتيادا في الاستخدام، والأقل احتياجا للتفسير من كافة العائلة اللغوية. وإذا كان الأصمعي المتمسك بدينه جدا قد تناول لعب العرب قديما بسهام الاقتراع (الأزلام) وهو الأمر الذي حرمه القرآن (دون استخدام أية مفردات تحتاج للتفسير)، فإن ذلك إن دل فإنما يدل على أن علم المعاجم لم يكن في خدمة الدين أولا بل لحفظ الإرث الدنيوي العربي وفهمه. لا يمكن للمرء في زمن انتشر فيه كثير من العبث عن اللغة العربية «المقدسة»[11] التأكيد بصورة كافية بما يلي: إن التطور الفريد المدهش للغة العربية علميا على مدار التاريخ العالمي ليس له أسباب دينية. فلم يكن فهم لغة «مقدسة» (التي لم تكنها اللغة العربية إطلاقا)، ولم يكن فهم نص مقدس هو ما دفع اللغويين الأوائل للإنجازات الكبرى بل الاهتمام باللغة العربية بذاتها وبالإرث العالمي للشعر العربي والفن الشعبي.

---

(١٠) قارن GAS، المجلد الثامن، تحت باب *Lexikographie* «علم المعاجم»، ص ٢٩ (تحت اسم: أبي خيرة)، ص ٥٠ والتي تليها (تحت اسم أبي عمرو)، ص ٦٧-٧٦ (تحت اسم أبي عبيدة والأصمعي).

(١١) ممن ليس له معرفة بصفة خاص: Dan Diener, *Versiegelte Zeit. Über den Stilstand der islamischen Welt*، برلين ٢٠٠٥، الطبعة الثانية.



بيد أن الذين أرادوا تفسير القرآن واجهوا مشكلات مشابهة جدا مثل تلك التي واجهها من أرادوا شرح الشعر العربي القديم، وهكذا تطور بالتوازي مع شرح الثروة اللغوية للبدو العرب القدامى تفسير نص القرآن والحديث. وقد حدث الاثنان في البداية مستقلان عن بعضهما حتى وإن كانت الرواية الدنيوية والدينية يستنتجها نفس الأشخاص (الذين كانوا خبراء في التعامل مع النصوص الصعبة) أحيانا. لم ينشأ معجم إلا بعد مرور قرن ونصف جمعت فيه اجتهادات لفهم الشعر العربي القديم وعالمه، وللفهم الصحيح للقرآن والحديث معا. وهذا المعجم حمل عنوان «تهذيب اللغة» للأزهري (توفي ٣٧٠/ ٩٨٠)، وهو معجم لا غنى عنه حتى اليوم. يضم المعجم في الطباعة الحديثة في صورة عمودية بكل صفحة في ١٥ مجلدا ما مجموعه ٧٦٠٠ صفحة. وما وصل إليه العرب في علم صناعة المعاجم في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي (وما فاقوا به القرون التالية) ليس له مثيل في أي مكان بالعالم. ففي أوروبا لم يصل علم صناعة المعاجم مستوى عالٍ إلا في القرن التاسع عشر، وقد تم الوصول إليه في العالم الإسلامي قبله بألف عام تقريبا.

في فضاء خال من الحضارة لا يمكن للأديان أن تنشأ ولا يمكن للوحي أن يحدث. وهكذا، كما أن المسيحية لا يمكن تصورها دون التفكير في العصر اليوناني وتبلورها في التعاطي المستمر معه، لا يمكن فهم الإسلام دون أصوله الدنيوية العربية التي تطورت بطريقتها الخاصة ودخلت في تأثير جدلي وحركي متبادل مع الدين. إن النظرة الغربية للعالم الإسلامي قد تجاهلت أصوله الدنيوية وكذلك إنجازاته في علوم اللغة تماما. حتى الآراء حسنة النية التي تثني على منجزات العلماء الكاتبين بالعربية في مجالات الفلسفة والرياضيات والعلوم



الطبيعية تركز بدورها فقط على المجالات الهامة لأوروبا الغربية الحديثة. بيد أن علوم اللغة لم تتطور في أوروبا على العكس من ذلك إلا اعتمادا على حالتها في العصور (اليونانية والرومانية) القديمة، ولم تصل إلى المستوى الفكري لعلماء اللغة العربية إلا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين الذين كانوا قد حازوا كثيرا من رؤى علم اللغة الحديث قبل قرون عديدة. بالإضافة إلى ذلك لا يدين علم اللغة الغربي بشيء للعرب خلافا لما عليه الأمر في الفلسفة والرياضيات والطب والعلوم الطبيعية. ففي العصور الوسطى وفي أوائل العصر الحديث لم يكن هناك علم لغة في أوروبا بمستوى يتيح استقبال النظريات العربية. وفي القرن التاسع عشر والقرن العشرين عندما كان هذا الاستقبال ممكنا كان الغرب مقتنعا جدا بتفوقه على بقية الحضارات الأخرى لدرجة لم يمكنه بسببها سوى أن يلقي نظرة عرقية على علم اللغة العربي، لكنه لم يحسب إمكانية القدرة على تعلم شيء من حضارة أخرى في مجال العلم.

وهناك سبب آخر لعدم مناقشة مجال علوم اللغة في المصادر الغربية المعروفة لدي حتى ولو بكلمة واحدة، وهو المجال الذي يعد محوريا لفهم الحضارة العربية الإسلامية. لم يصل علم اللغة الغربي - رغم الطفرة طفرة الدراسات اللغوية في الستينات والسبعينات من القرن العشرين - لتلك المكانة المحورية التي احتلتها العلوم المبدعة للحقيقة والتي لا تنتمي إليها علوم اللغة كما سنرى في النقد اللغوي للرازي.

كان الوضع مختلفا تماما في العالم الإسلامي. ولا بد من أن تعود بدايات مراجعة إمكانيات التعبير اللغوي وحدوده إلى عصر ما قبل الإسلام. ولا يدل على تلك البداية السريعة التي وضعها علماء



اللغة بعد توطيد دعائم الدولة الإسلامية والتي لم تكن ممكنة دون تاريخ سابق فقط، بل يدل على ذلك الشعر العربي القديم نفسه أيضا. فمثلا يفتخر أحد شعراء القرن السابع بأن التعبيرات النادرة والعجيبة في قصائده سوف تبكي الرواة (الذي عليهم أن يشرحوها)[١٢]. لقد حاول الشعراء الأوائل المعروفون لنا في الحقيقة أن يبدعوا من ثروة لغوية صعبة غير معتادة. وأحد أهم الوسائل الإبداعية لشعر ما قبل الإسلام وشعر عصر صدر الإسلام هو أسلوب «الكلمة البديلة» الذي يتمثل في ألا يسمى كائن أو شيء باسمه الأصلي بل بتعبير يذكر صفة لهذا الكائن أو الشيء. فلا يوجد شاعر مثلا يقول: «ركبت جملي وحملت سيفي»، بل يقول: «ركبت الأصفر قاطع الصحراء وأخذت القاطع الأزرق البراق». وكان للشاعر أن يثبت قدرته الشعرية في اختياره بين المسميات البديلة، أي التوليف الماهر بين المسميات التقليدية والمخترعة[١٣]. وإذا قيل أن اللغة العربية تعرف مائة كلمة للجمل فإما يكون ذلك مسميات شعرية بديلة أو أنها مسميات اصطلاحية لمربيي الأغنام التي جمعها المعجميون العرب بشغف مثلها مثل التعبيرات الأدبية التي قابلتهم في القصائد الشعرية.

تعتبر أعمال المعجميين الأوائل الذين نقلوا هذه الثروة اللغوية وشرحوها ذات فائدة عملية مختلفة. تعمل مسارد اصطلاحات مربيي الماشية العرب وفلاحي الواحات على التذكير بالإرث المادي للعرب. فقد تم الاعتناء بها من قبيل الاهتمام بالتراث والفخر بالعروبة، لكنها كانت قد فقدت فائدتها التطبيقية. وقد لقي الاهتمام

---

(١٢) قارن: Bauer, *Altarabische Dichtkunst*، المجلد الأول، ص ٢٣٧.

(١٣) قارن المرجع السابق، ص ١٧٢-١٨٠.



بالميراث الأدبي اهتماما واسعا، كما شكل الشعر العربي القديم لفترة طويلة أساس العرف الثقافي للمثقفين ولموظفي الإدارة. في ذلك الوقت كان الاهتمام باللغة في شكل شروح للقصائد أكثر منه في شكل أعمال معجمية. وتعد كل تلك المؤلفات التي تساعد الطالب على فهم اللغة العربية بصورة أفضل ذات فائدة تطبيقية مباشرة، أي تلك الكتب التي تعنى بتلافي الصياغات المختصة باللهجات، وتعنى بتصحيح التعبيرات ذات الاستخدام الشائع الخاطئ، كما تعنى بالنطق الصوتي الصحيح للكلمات الصعبة... إلخ. وقد ساهم التدريس باستخدام تلك المؤلفات لوضع معايير للكتابة العربية وتوحيد استخدامها في كافة المنطقة المغزوة الجديدة وتثبيتها.

يوجد إذن مجموعة من الكتب وضعت طبقاً لنموذج الكتب التعليمية المذكورة، والتي لا يمكن تحديد فائدة عملية لها إذا ما تغاضينا عن تنامي الإدراك اللغوي عامة. والقوة الدافعة لتأليف مثل تلك المؤلفات لا يمكن أن يكون سوى الإعجاب باللغة نفسها.

باختصار يمكن تحديد أربع اهتمامات دفعت التطور السريع لعلم المعاجم العربي إبان القرن الثامن والقرن التاسع، هي:

١- اهتمام تراثي وُجّه للحفاظ على علوم الحضارة المادية لشبه الجزيرة العربية قبل الإسلام؛

٢- اهتمام أدبي كان يرغب في فهم الأدب العربي القديم، خاصة الشعر، فهماً سليماً؛

٣- اهتمام تهذيبي لغوي دار حول بناء لغة علمية وإدارية معيارية وموحدة ومؤثرة وتفعيل هذه اللغة؛

٤- اهتمام بالتلاعب اللفظي كان فرحاً بإبداع البناء المعجمي، وكان يجعل العلاقات بين اللفظ والمعاني تظهر في أشكال جديدة.



مما يذكر بصفة خاصة في المجموعة الأخيرة هي تلك الكتب التي حملت عنوان «كتاب الأضداد». والأضداد، جمع ضد، تعني العكس وتعني كذلك «كلمة ذات مغزى معاكس»، أي كلمة تعني الأمر وفي نفس الوقت عكسه. مثل تلك الكلمة هي مثلاً الفعل «شام» يعني «أدخل السيف في غمده» وكذلك «شهر السيف». كان أول عمل يخصص لهذا الموضوع قد ألّفه معجمي ونحوي من البصرة كان يتخذ لنفسه دائماً مكاناً قبل حلول الصبح في الظلام لدى أستاذه المبجل سيبويه ليسبق التلاميذ الآخرين. وكان يحمل هذا التلميذ لقب قطرب الليل والذي بقي ملتصقاً به. وقد عكس عمل هذا القطرب (توفي٢٠٦/ ٨٢١) الاهتمامات المختلفة لعلم اللغة العربي القديم[١٤]. وقد ساعد أشهر مؤلفاته على التفريق بين الكلمات التي تختلف عن بعضها بمتحرك قصير واحد واستخدامها استخداماً صحيحاً. وقد دلت المؤلفات في مجال مسميات أجزاء الجسم العربية القديمة وظواهر الطقس على الميراث الخاص بهم. كان مهتما بالشعر - وقد كان يقرض الشعر بنفسه - كما كان مهتما بالقرآن، وكان يشرح كليهما. لماذا إذن يجمع في مؤلفه مائتي كلمة تشير (في الظاهر) إلى الشيء وضده؟

يجيب على ذلك قطرب نفسه قائلا بأنه، كما يكتب في مؤلفه، تناول ظاهرة الأضداد بصفة خاصة لقلتها وطرافتها[١٥]. لقد كان يجد الأضداد طريفة وشيقة وجدلية وأخّاذة. ولم يقل بأن لكتابه نفعا تطبيقيا.

---

(١٤) قارن لما يلي GAS، المجلد الثامن تحت باب *Lexikographie*، ص ٦١-٦٧.

(١٥) Kofler, *kitāb al-Aḍdād*، ص ٢٤٤. على سبيل المثال «شام»، قارن المرجع السابق، ص ٢٧٠، ص ٥١٨ والتي تليها.



وقد شاركه زملاء معاصرون كثيرون في رأيه بطرافة تعدد معنى الكلمات. لا يمكن تفسير الأمر بصورة أخرى بأن عمل قطرب الأقل فائدة بالمقارنة بأعماله الأخرى قد تسبب في طوفان لغوي بمعنى الكلمة. فقد تتابعت كتب الأضداد لمعجميين مهمين في سرعة لا يستهان بها بالنسبة لعصر ما قبل الحداثة. وكتب في نفس الموضوع في القرن التاسع وحده لغويون مثل الأصمعي (توفي ٢١٣/٨٢٨)، والتوّزي (ت ٢٣٠/ ٨٤٥ أو بعد ذلك بقليل)، وابن السكيت (توفي ٢٤٣/ ٨٥٧)، وأبو حاتم السجستاني (توفي ٢٥٥/ ٨٦٩). بعد ذلك بدأت فترة هدوء، ربما أحدثها الارتياب الشائع في مدى سعة موضوع الأضداد. وكان النحوي ابن درستويه (٢٥٨-٣٤٧/ ٨٧٢-٩٥٨) كان قد كتب مؤلفا (لم يتم حفظه) أنكر فيه وجود كلمات لها معنى مضاد في نفس الوقت[١٦]. ربما كان السبب هو عدم الارتياح للاستعلاء العربي. على كل حال فقد دافع أحد العلماء المتأخرين عن العرب ضد الاتهامات قائلا بأن لغتهم كانت تنقصها الدقة كما نرى ذلك في الأضداد. إن الكلمات، كما جاء في الرد على ذلك، تقوم بمعناها في سياق يضمن فيما يخص الأضداد نوعا من إزالة تعدد المعنى[١٧]. كاتب هذا الدفاع هو ابن الأنباري (٢٧١-٣٢١/ ٨٩٥-٩٤٠)، وهو أحد أشهر المعجميين والنحويين في عصره ومؤلف الكتاب الأساسي في أضداد العرب. وقد توقفت بعده وبعد أبي الطيب اللغوي (توفي ٣٥١-٩٦١) سلسلة الكتب المشتملة على الكلمات ذات المعنى المضاد، بغض النظر عن بعض المتباطئين

---

(١٦) الجبوري، الأضداد.

(١٧) ابن الأنباري، كتاب الأضداد، ص ٢.



اللاحقين(١٨). ويبدو أن ذلك يعود لثلاثة أسباب. فمن ناحية كان الموضوع قد استهلك تقريبا في آخر عملين شاملين مذكورين. ثانيا أن المعجميين من الجيل اللاحق كانوا يركزون شغفهم على تأليف معاجم أشمل، كما أن المؤلفات الفردية القديمة اتسع نطاقها. ثالثا اندمج الحديث عن الأضداد في النقاش الأشمل عن المشترك اللفظي. وقد أصبحت تلك المشتركات اللفظية موضوع لمؤلفات خاصة مثل كتب الوجوه والنظائر، التي قابلتنا في باب سابق خاص بالقرآن(١٩).

على العكس من ذلك أثارت مشكلة «الكلمات ذات المعنى المضاد» ضجة في الغرب. فقد كان ينظر إلى المؤلفات العربية السابقة غالبا باستخفاف(٢٠). وقد عاب النقاد عدم وجود تحليل كاف للحالات المختلفة وكذلك اختلاط الظواهر المختلفة. وهذا النقد صحيح بعض الشيء. ففي الواقع توجد حالات متفاوتة للغاية. فمثلا يمكن ضرب المثل بكلمة «عفا» التي تعني في الأصل «غطى» ويمكن أن يصبح معناها من ناحية «نمى بكثافة» (لنمو النباتات)، و«تغطى» (أي تغطى بالرمل؛ مثل تغطية شيء بالأرض). فهنا يقترب هذا الأمر من وجود كلمة «ذات معنى مضاد». هذا الأمر في كلمة مثل «جَوْن»، التي تعني «كثيف الألون»، وكذلك «ذا لون واحد»، كما استخدمها كثير من الشعراء القدامى للأشياء الكالحة السواد والناصعة البياض، وكذلك للأشياء البنية اللون(٢١). يختلف الأمر عند استخدام

---

(١٨) ابن الدهان (توفي ٦٥٩/ ١١٧٤) والصاغاني (توفي ٦٤٠/ ١٢٥٢).

(١٩) قارن فيما سبق ص ١٣٦.

(٢٠) قارن على سبيل المثال مقال Weil, *Aḍdād*، في EI[1] ، ص ١٣٧-١٣٩.

(٢١) قارن: Fischer, *Farb- und Formbezeichnungen*، ص ٢٧-٣٦.



الكنايات مثلما يسمى الأعمى «بصيرا»، أو عند استخدام الكلمة من قبيل السخرية في بيت شعري. وهناك مجموعة أخرى يسببها اختلاف اللهجات؛ فكلمة «وثب» في لهجة عربية جنوبية معناها «جلس» - وهو معنى مضاد جدير بالذكر.

كثير من تلك الظواهر كانت معروفة للمعجميين العرب وذكرت هنا وهناك لكنها لم تكن موضوعا للتحليل المنهجي سوى نادرا. ويتضح السبب هنا في حقيقة أن قطرب كان قد ذكر أضدادا في كتابه لم يكن هو نفسه يعتبرها أضدادا[٢٢]. وقد ذكر ابن الانباري تقريباً ضعف ما ذكره قطرب من الأضداد، لأنه كان واضعاً في مقدمة اهتمامه تمام الرواية. غير أنه بات من الواضح بسرعة أن ابن الأنباري لا يفرق فقط بين الأضداد وأشباه الأضداد بل غالباً لا يؤيد حكم من سبقه حتى وإن كان يعترض فقط أحياناً بوضوح على ذلك[٢٣]. لقد اهتم كل المؤلفين العرب بإيجاد كثير من الكلمات يمكن أن تكون بأي طريقة أضداداً بقدر الإمكان. وقد كان الدافع خلف كتب الأضداد هو الإعجاب الخالص بظاهرة تعدد المعنى. إن أكثر الحالات ظهوراً وأكثرها في عدم الاحتمالية في تعدد المعنى المعجمي هو الكلمة ذات المعنى المفرد. لقد كتب قطرب في عصر ظهر فيه الأدب بالتدريج تصاحبه وسائل البديع الجريئة في استخدام تعدد المعنى - عندما مات قطرب كتب أبو تمّام، شاعر المجاز البلاغي الغريب، أول قصائده في فترة شبابه. لم يكن هناك نظرية بلاغية منهجية بعد. لكن خلافاً لما بعد ذلك عندما كان يمكن الاعتماد على مجموعة من المعاجم الجيدة الشاملة كان علم المعاجم

---

(٢٢) قارن: Kofler, *kitāb al-Aḍdād*، ص ٥٠٤.

(٢٣) قارن، المرجع السابق، ص٣٨٩.



في عصره علماً رائداً قد أبدع عملاً أساسياً شاقاً للعلم والأدب والدين والدولة. وهكذا فيبدو أنه أول علم اهتم بظاهرة تعدد المعني. وتشكل كتب الأضداد السبعة في القرن التاسع والعاشر شهادة عجيبة ونادرة للشغف بتعدد المعنى لدى العلماء العرب في وقت مبكر.

من العجيب أن العلماء الغربيين العديدين الذين اهتموا بظاهرة الأضداد في القرن التاسع عشر والقرن العشرين لم يطرحوا تلك الأسئلة من وجهة نظر تاريخ الحضارة. ففي مرجع جامع لمقالات متعددة به جزء واعد (جداً) *L'Ambivalence dans la Culture Arabe*(٢٤) توجد كتب الأضداد باعتبارها أساساً للنقاش إلا أنه لم يطرح السؤال في أي مقال عن سبب ميل علماء عرب إلى الفكرة لمعالجة مجموعة غير أكيدة من الكلمات ذات المعنى المضاد من بين الموضوعات المعجمية الممكنة بصفة خاصة في نصف دستة من الأعمال المفردة لها. بدلاً من ذلك تم بحث وجود ظاهرة الكلمات ذات المعنى المضاد من عدمها. فشرحت علاقات دلالية مسئولة عن وجود المعنى المضاد في كلمة (في الحقيقة أو في الظاهر)، كما تم استبعاد كثير من الكلمات الموجودة في كتب الأضداد العربية من تبعيتها لهذه الفئة. كانت نتيجة هذه الدراسات (وغيرها) مقنعة. من المؤكد في الواقع أن اللغة العربية تحتوي على كلمات ذات معنى مضاد أكثر من اللغات الأخرى. وتمتع العربية بسمعة مخالفة يعود الفضل فيه للمعجميين العرب وإعجابهم بتعدد المعنى الذي تبدو مناقضته للآلية المعتادة لأي لغة مناقضة شديدة.

---

(٢٤) Berque, Charnay (Hg.), *L'Ambivalnce*



والاتجاه المعاكس للمعجميين العرب وسلفهم الغربيين المحدثين هو اتجاه معكوس لكل منهم، فالمؤلفون العرب معجبون بالوجود الممكن لكلمات يمكن أن تعنى في نفس الوقت «مرتفع» و«منخفض» وكذلك «قوي» و«ضعيف»، ويحاولون أن يجمعوا من هذه الكلمات قدر ما يمكنهم بما فيها كلمات هم أنفسهم يعتبرونها غير أكيدة، أو أن معناها المضاد الظاهر يوجد عليه دليل ضعيف. أما العلماء الغربيون فإنهم يشعرون بأن وجود مثل تلك الكلمات أمر مزعج ويحاولون أن يمرروها تمريراً قليلاً بقدر الإمكان (وربما لا يسمحون بها أصلاً). إنه في الحقيقة لا يوجد علاقة دلالية تدل على تضاد معاني مفردة واحدة بعينها. وهناك علاقات دلالية أخرى لبحث مثل ذلك التضاد الذي تتحقق من خلاله في الاستخدام الملموس إما هذا الجانب أو الجانب الآخر من المعنى (قارن في الألمانية أفعالاً مثل vergelten يجازي، belohnen يكافئ، bestrafen يعاقب). إذا قام المرء بتحليل هذه العلاقات فلن يبقى لفئة الأضداد شيئاً من الكلمات. لكن مثل هذا التحليل لم يكن ليثير إعجاب المعجميين العرب لأنه في الاستخدام الملموس (أي في البنية السطحية) هناك كلمات يمكن استخدامها في معنيين متضادين ظاهرياً حتى وإن كان التضاد ثانوياً وصورياً. ومن يتهم المعجميين العرب بأنهم لم يصنفوا الأضداد ويحللوها تصنيفاً وتحليلاً جذرياً فإنه يتجاهل عدم تسبب أي ضد بمفرده لمشكلة تطبيقية، كما أن الحالات القليلة التي يعد فيها المعنى المعجمي لكلمة ذات معنى مضاد (في الظاهر) مهماً لتفسير القرآن أو لنص حديث ما كان لها أن تحلل بمثل هذا التحليل على أية حالة. والمشاكل التفسيرية تلك تعود إلى الأقوال المتناقضة للغويين والمفسرين السابقين. ولم يكن وجود معرفة أدق بالآلية التي تكمن



في الأضداد سيساعد في الأمر. وفي الاستخدام اللغوي العام لا يستخدم أحد الأضداد في معنيين متعارضين. ولم تكن توجد مشاكل في الفهم بسبب وجود كلمات ذات معنى مضاد. كما لم يكن من الضروري تجنب تعدد المعنى عن طريق التحليل. وهكذا تبقى إذن النتيجة بأن كتب الأضداد لم تؤلف لإزالة تعدد المعنى بل استخدامها في التلاعب اللفظي. وهذا يوضح سبب نشأة كتب الأضداد في تسلسل تأليفي. إن التلاعب اللفظي يأخذ سمة متحدية. وقد افتتح قطرب تلك اللعبة وأراد اللغويين المتنافسون من مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة المشاركة فيها. وهكذا يتضح مرة أخرى «أن الحضارة تنشأ في صورة لعبة، وأن الحضارة في البداية يلعب بها»[٢٥]. واللعب الخالي من الفائدة التطبيقية بالتعدد اللغوي يظهر جالبا فائدة كبيرة للحضارة. وأخيرا فإن العالم العربي الإسلامي يدين بالفضل في نجاحاته السياسية وازدهاره الثقافي لوجود لغة علمية وأدبية وإدارية متطورة ومؤثرة بصفة خاصة. مثل تلك اللغة لا تنتشر لو لم يكن يوجد إدراك لغوي متطور في أوساط علماء كثيرين. لقد كانت لعبة الأضداد إحدى وسائل التدريب التي ساهمت في بناء هذا الوعي اللغوي. أي نعم كانت كتب الأضداد وجها من هذه الثقافة اللغوية الواسعة، لكنها يمكن أن تعد دليلا على أن قبول التعدد يمكن أن يؤثر تأثيرا مضطردا بلا شك.

وقد أثر الولع الغربي لنزع سحر ظاهرة الأضداد تأثيرا سيئا لأنه يتجاهل عامل التلاعب اللفظي ذلك. كما كان نزع سحر الظاهرة ضروريا، ذلك لأن نظرية وجود كلمات ذات معنى مضاد كانت تعايش

---

(٢٥) Huizinga, *Homo ludens*، ص ٥٧.



ازدهارا عجيبا. وقد وضع عالم اللغة الألماني كارل آبل Carl Abel في عام ١٨٨٤ نظرية عن «تضاد معاني الكلمات الأصلية». في هذه النظرية قام ببحث الكلمات التي تدل على الشيء ونقيضه وطورها بطريقة تصرف أوروبية نموذجية ليحولها إلى نظرية شاملة عن تطور اللغة (وهي الأفكار التي ما كان للعرب أن يصلوا إليها بالطبع). عندما أراد البشر أن يطوروا لغة، هكذا يقول آبيل، لم يكن لديهم مصطلحات تدل على الكلمات «قوي» و«ضعيف» وأزواج الكلمات المضادة المشابهة، لأنهم لا يعرفون ظاهرة القوة أو يستطيعون التعبير عنها إلا في علاقتها بضدها، أي ظاهرة الضعف. فالكلمة الأصلية للكلمتين «قوي/ ضعيف» «لم تكن تدل في الأصل على كلمة «قوي» أو «ضعيف» بل على العلاقة بين الاثنين، وعلى الفريق بين الاثنين الذي تسبب في وجود كليهما في نفس الوقت»[٢٦]. لم يتعلم الإنسان سوى متأخرا أن يعتقد بوجود كلا الجانبين للفرضية المضادة دون القياس على الأخرى. إذن تعتبر الكلمات ذات المعنى المضاد في اللغات الحديثة بذلك بقايا طرق إدراك قديمة للغة. ومن بين ذلك الأضداد العربية التي يذكر منها آبيل قائمة مقتبسة عن ابن الأنباري[٢٧].

لم يستطع آبيل أن يقنع علماء اللغة بنظريته، لكن سيغموند فرويد تلقاها واستخدم تقييمها في نظريته عن تفسير الأحلام[٢٨]. يا له من انتقام رقيق لتعدُّد معنى الأضداد بطردها من علم اللغة وإيجاد مخبأ لها في علم النفس!

---

(٢٦) Abel, *Gegensinn der Urworte*، ص ١٥.

(٢٧) المرجع السابق، ص ٤٩-٦٥.

(٢٨) قارن محاضرة فرويد عن آبيل عام ١٩١٠: Freud, *Gegensinn der Urworte*، ص ٢٢٧-٢٣٤.



بالنسبة لعلماء اللغة العرب كان من الواجب أن يكون الاشتغال بأكثر حالة محتملة للتعدد سببا مهما. فقد ساعدهم على دفع علم المعاجم باعتباره وسيلة لسبر أغوار تعددية العالم. لكنهم لم يعودوا لظاهرة الأضداد لاحقا سوى بصورة متقطعة. وبالنهاية وجد الإعجاب بتعدد المعنى في تلك الأثناء ملاعب أخرى أكثر تشويقا.

الظرف والورع

يبدأ سفر المزامير بالمزمور المعروف: «طوبى للرجل الذي لم يسلك في مشورة الأشرار، وفي طريق الخطاة لم يقف، وفي مجلس المستهزئين لم يجلس» (سفر المزامير، ١). في القرآن كذلك ذكر مثل ذلك، حيث ورد في سورة النساء، آية ١٤١: «وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكَفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلاَ تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ»[٢٩]. هل يجوز لأحد إذن أن «يسخر» من ناحيته من هذه الآية، أي يضعها في سياق مختلف تماما عن سياقها؟ لم يتوانَ أحد شعراء العصر المملوكي عندما كان يؤلف إبيغراما حب شعرية عن الموضوع الكثير الذكر عن كتمان الحب[٣٠]: يريد المحب أن يخفي هواه، فيختلف شكله (ينحف مثلا)، ويتصرف بصورة لافتة للنظر، حتى يرى الناس ويدفعوه إلى الاعتراف بهواه. وهذا هو أيضا موضوع تلك الإبيجراما التي يعد اقتباس الآية المذكورة هو الطرفة فيها:

خاض العواذل في حديث مدامعي

لما جرى كالبحر سرعة سيره

---

(٢٩) ترجمة الآية في النص الألماني إلى الألمانية لهانس تسيركر Hans Zirker.

(٣٠) Bauer, *Liebe und Liebesdichtung*، ص ٣٨٧-٣٨٩.



فحبسته لأصون سر هواكم
حتى يخوضوا في حديث غيره[٣١]

إن تلك المقطوعة إبيغراما طريفة تستلهم طرافتها من أن آخر شطر في البيت الثاني اقتباس قرآني معروف لكل سامع، استشهد به هنا لسياق مختلف تماما، وبذلك تأخذ معنى مختلف تماما عن معناها الأصلي - لكن هل يجوز ذلك؟ هل يجوز استخدام آية قرآنية بإضافتها بطريقة إباحية إلى قصيدة حب، حيث تستخدم بمعنى لم يقصده الله واضع النص بالتأكيد أبدا - مع تعدد معاني الكلام القرآني؟ لا يجوز ذلك بالتأكيد. لا يصعب إيجاد نصوص إسلامية تبيح أسلوب الاقتباس القرآني طالما أنها لا توضع لأغراض تشريعية[٣٢]. ألا يجوز ذلك في الواقع؟ بلي، يجوز ذلك! فهناك مئات، بل آلاف الأمثلة المشابهة من الاقتباسات تملأ مختارات من الشعر العربي، ومن بين المؤلفين لا يجد المرء أدباء ذوي سمعة مريبة بل أكثر علماء الدين احتراما وورعا في عصرهم. ومؤلف المقطوعة الشعرية المذكورة مثلا ليس سوى ابن حجر العسقلاني المذكور مرارا، وهو أهم علماء الحديث في عصر ما بعد التكوين. لم يكن هناك قاض قضاة شافعي للقاهرة لفترة طويلة مثله، وكان ذلك شاغلا لأعلى منصب ديني يمكن أن تمنحه دولة المماليك.

وهناك ما هو أكثر من ذلك: فبدر الدين البلقيني (٨٢١-٨٩٠/ ١٤١٩-١٤٨٦)، وهو كذلك عالم مشهور من علماء الدين، خاصة في مجال الفقه، ولوقت قصير خليفة لابن حجر قاضياً شافعياً للدولة

---

(٣١) ابن حجر، عنه ابن حجة، الخزانة، المجلد الرابع، ص ٣٦٤.

(٣٢) قارن van Gelder, *Iqtibās*؛ الثعالبي، الاقتباس من القرآن الكريم.



قد استخدم آية قرآنية تصف أحداث يوم القيامة. في هذا اليوم عندما يبعث الموتى المتربين وتعاد إليهم أجسادهم يتمنى الكافرون فيما يخص العقوبة التي تنتظرهم بأن يظلوا تراباً: «يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا» (سورة النبأ، آية ٤٠). كان يمكن لهذه الآية أن تكون مناسبة لقصيدة دينية واعظة لكننا يجب أن نعترف أن نصاً محدداً دينياً لا يعطي طرافة حقيقية بل يعطيها فقط إذا كان هناك تعارض بين النص الديني من ناحية واستخدامه الدنيوي من ناحية أخرى. لذلك لا يجب أن نتعجب إذا ما وجدنا ذلك الموضع القرآني في مقطوعة شعرية قلما يمكن اعتبارها شعراً دينياً، غير أن لها مناسبة دينية. وكما كان يحدث ذلك على فترات زمنية متقطعة أراد أحد سلاطين المماليك ذات مرة أن يثبت جديته الدينية عندما أمر بإغلاق الحانات وإراقة الخمر الموجود فيها[٣٣]. فقدر رأى بدر الدين البلقيني ذلك وأنشد قائلاً[٣٤]:

كسروا الجرَّةَ عمداً وسقوا الأرضَ شَراباً

قلتُ والإسلامُ ديني: «ليتني كنتُ تُرابا»

تحتوي هذه المقطوعة الشعرة مع قصرها الشديد مستويات عديدة من تعدد المعنى، فأولاً يستخدم فيها أسلوب الاقتباس من آية قرآنية تستخدم في سياقها الجديد بمعنى مختلف لكنها تؤثر تأثيراً أدبياً

---

(٣٣) حدوث هذه المناسبة لم يذكر صراحة في مصدري إلا انه بخصوص كثير من النصوص المشابهة التي نشأت بمناسبة مثل هذه الأفعال يعد أمراً محتملاً جداً. قارن تقريبا Bauer, *al-Mi'mār*، ص ٧٧ بهامش رقم ٤٨، وكذلك Li Guo, *Paradise Lost*.

(٣٤) الحموي، سكردان العشاق، صحيفة رقم ١٨٥أ. وتوجد الأبيات أيضاً (بترتيب خاطئ مع بعض اختلافات) في: الإبشيني، المستطرف، المجلد الثالث، ص١٣٧ (قافية رمل).



لوجود تعارض بين معناها الأصلي واستخدامها الحالي. هناك تعدد ثان ينشأ من خلال التعارض الظاهر بين التقييم الإيجابي من خلال القصيدة لشرب الخمر وتحريم الخمر في القرآن الذي أخذ منه اقتباس الآية الأخيرة. على هذا المستوى الثاني يبدو أننا نواجه ظاهرة المعيار والاختلاف: يحرم القرآن شرب الخمر وتحتفي بها القصيدة باعتبارها أمراً لطيفاً وتناقض بذلك المعيار: غير أنه من خلال ذلك لم ينشأ نوع من تعدد المعنى بعد. ومخالفة المعيار يأتي في هذه الظاهرة بكونه يعرض على مستوي ثالث آخر نوعاً من تحقيق المعيار. لذلك فإن هذا ممكن لأنه - مثلما في بقية المجالات - بالنسبة لحياة عالم من علماء الدين تنطبق معايير مختلفة إلى جانب بعضها لا يمكن أن تنسجم مع بعضها بعضاً بصورة لا تخلو من التعارض بأي حال. وقد أسميت كلتا الصورتين الأكثر أهمية التي ركز عليها علماء العصر الكلاسيكي بمصطلحي «الظرف والورع»(٣٥). وقد صاغ الشاعر المتنبي هذا النموذج المزدوج في قصيدة مديح لقاض مالكي(٣٦):

تفكُّره عِلمٌ ومنطقُهُ حُكْمٌ   وباطنُهُ دِينٌ وظاهِرُهُ ظَرفُ

في عصر المتنبي كانت هناك عوالم نخبة الأمور الدنيوية -أي عالم البلاط والموظفين - وعوالم النخبة الدينية، إلا أنهم كانوا قد بدأوا في الاقتراب من بعضهم. فلم يمر سوى وقت قليل حتى كان تعليم القاضي يتم في مدرسة تعد الطريق المعتاد لأي وظيفة في منصب إداري أو لعالم الدين. بيد أن التعليم المشترك إلى حد كبير للنخبة

---

(٣٥) قارن: Bauer, *Raffinement and Frömmigkeit*

(٣٦) المعري، شرح ديوان المتنبي، المجلد الثاني، ص٢١ (رقم ٦١/ ٢٣).



الدينية والنخبة الدنيوية لم يؤد ابتداءً من عصر السلاجقة بأي حال من الأحوال إلى إضعاف الجانب الدنيوي للحضارة. على العكس من ذلك تماماً أصبح من الأهم بالنسبة لعلماء الدين أن يتميزوا من خلال الورع والعلم فقط بل كذلك من خلال لباقة عامة وثقافة أدبية. يبين بيت المتنبي أن هذا المثال الدنيوي جداً للظرف كان متجذراً عند علماء الدين في النصف الأول من القرن العاشر.

بعد ذلك بوقت قصير لم يظل علماء الدين الطموحين باقين عند حدود تثقيفهم أدبياً بل شاركوا بنشاط في الحياة الأدبية. ذلك لأنه من خلال الروعة اللغوية ومن خلال القدرة على تأليف رسائل وقصائد متطورة أسلوبياً ومؤثرة جمالياً كان بمقدورهم التعبير عن ظرفهم[٣٧]. في هذا السياق كان عليهم أن يثبتوا ذلك في أصناف أدبية كانت من أحب الأصناف، خاصة في شعر الغزل. منذ ذلك الوقت ألف عدد لا حصر له من الفقهاء والمفسرين وعلماء الحديث قصائد حب (وكذلك قصائد مديح وقصائد في شعر الطبيعة وأحجيات وقصائد من كل الأصناف الأخرى)، وهو تقليد بقي جزئياً حتى القرن العشرين حتى أن قصيدة مثل القصيدة التالية قد كتبتها ريشة عالم معتبر من علماء الدين:

أَنَّةُ الدولابِ في السَّحَرِ	واصطخابُ الناي والوَتَرِ
والميادينُ التي ابتسَمَتْ	عن ثغورِ النورِ والزَهَرِ
تركَتْني جارَ معصرةٍ	لا أفيقُ الدَّهْرَ من سَكَري
وَكَذا دَأبي أواصله	ما أمدَّ اللهُ في عُمُري

---

(٣٧) قارن إلى جانب Bauer, *Raffinement and Frömmigkeit* كذلك Homerin, *Preaching Poetry.*



مؤلف قصيد الخمر تلك هو عالم معتبر من علماء الحديث اسمه عاصم توفي في عام ٤٨٣/ ١٠٩٠ عن عمر يبلغ ست وثمانين عاماً[٣٨]. لم يُرْوَ عنه في أي مكان أنه عاش حياة ماجنة - بل على العكس تماماً. لكن هذا ليس هو مربط الفرس، فليس من المهم اعتبار الإثارة الجنسية والخمر في هذه القصائد مقدمةً لأحداث حقيقية. بل الأهم أن هذه القصائد تعكس نموذجاً كان يتعايش في المجتمع مع نموذج المجتمع الديني بسلام. في كل تلك القصائد عن الحب والخمر والطبيعة يأتي تصور لمدينة دنيوية فاضلة في سياق التعبير، يمتدح طيب الحياة في الدنيا، وهي حياة مليئة بالإثارة الجنسية والسكر في طبيعة سعيدة. هذه المدينة الفاضلة تتواجد جنباً إلى جنب مع المدينة الفاضلة لمجتمع يتبع الشرائع الإلهية تماماً.

كذلك قصائد علماء الدين تتطرق إلى كلا الموضوعين. غالباً ما توجد قصائد عن ترك متع الدنيا والزهد فيها إلى جانب قصائد الإثارة الجنسية. وأجمل ما فيها عندما يعبر عن كليهما في قصائد تشتكي من مرور الوقت وتطالب باستغلال اللحظة. فالفقيه الحنفي والخطيب الدمشقي محمد بن أسعد (توفي ٥٦٧/ ١١٧١-١١٧٢) أنشد مثلاً:

يـا غـافـلا لـيـس يـدري	مـتـى يـمـوتُ ويُـقـبَـرْ
لا تـغـفـلـنَّ فـإن الــ	حياةَ من ذاكَ أقْصَرْ[٣٩]

أي حكمة على المرء أن يأخذها من هذه المقطوعة الشعرية؟ لأن الشاعر كان خطيباً فيمكن أن تفهم المقطوعة الشعرية باعتبارها مطالبة

---

(٣٨) قارن: Bauer, *Raffinement and Frömmigkeit*، ص ٢٧٦ مع هامش ٢.

(٣٩) المرجع السابق، ص ٢٣٩.



لعيش حياة ربانية والتزوُّد للموت في كل لحظة. إن هناك في الواقع عدداً كبيراً من الخطب والأشعار التي تعبِّر عن هذا تعبيراً دقيقاً، لكنَّ هناك أيضاً كثيراً من القصائد التي تسير مساراً مختلفاً وتطالب بدلاً من ذلك بالاستمتاع بكل لحظة في الحياة بالخمر والحب قبل أن يكون الوقت قد فات. تترك قصيدة محمد بن أسعد - مثلها مثل غيرها من ذلك النوع من القصائد - النهاية مفتوحة. والنص يمكن أن يتواصل مع المطالبة فيما يخص مرور الحياة محاولة كسب مكافأة أخروية. كان يمكنه أيضاً أن يطالب بعدم تفويت لحظة دون الحصول على متع أرضية. بيد أن الشاعر لا يأخذ منا القرار، فيترك للسامع نفسه ما يمكن أن يستقيه من مرور الحياة الدنيا.

إن وظيفة الخطيب التي كان يمارسها محمد بن أسعد لا تسمح بنتيجة للحكمة التي على المرء أن يستقيها من مقطوعاته الشعرية. في الواقع يبدو استكمال القصيدة التي تطالب بالاستمتاع بالحياة الدنيا أمراً معقولاً لأن ابن أسعد تعود إليه القصيدة التالية كذلك:

يا نديمي .. قدم الرا ... حَ، فقدْ آنَ الرواحُ
واسقنيها في دجى الليـ ... ـلِ، فقدْ جدّ الصباحُ
إنَّ خمراً .. مزجتْ بالـ ... ـدمعِ، ما فيها جُناحُ

يلاحظ المرء البيت الأخير المؤثر لقصيدة الخمر تلك حيث طالب الشاعر اتحاد النموذج الديني والدنيوي ذلك لأن النموذج الدنيوي في مروره لا يمكن تحقيقه تماماً بأي حال[٤٠].

تبين قصائد علماء الدين عن الحب والخمر والطبيعة كيف كان

(٤٠) المرجع السابق، ص ٢٨٨ والتي تليها.



يقبل نموذج السعادة الدنيوية في الدوائر الدينية أيضاً. وباعتبارهم شعراء لقصائد دنيوية كانوا يتبعون بشغف نموذج التعليم الكامن في رقة الظرف. وهذا يشبه في كثير منه نموذج الجنتلمان في عصر النهضة والذي لا يعتبر نقيضا للإنسان باعتباره كائنا دينيا. الأكثر من ذلك أن كلا النموذجين تواجدا على أقصى تقدير منذ نهضة أهل السنة حتى القرن التاسع عشر إلى جانب بعضهما (إن لم يكن مع بعضهما) وأسهمت بهذا التعايش كثيراً في إنسانية الإسلام الكلاسيكي.

كانت هناك أوقات ومناطق لم يقتصر تعايش نموذج الورع والعلم من ناحية والظرف والذكاء من ناحية أخري فيها على العلماء المسلمين. فتلك الظاهرة نفسها نجدها عند الربيين في الأندلس. وقد خصص روس بران Ross Brann لـ«ربانيي البلاط» لما يسمى بـ«العصر الذهبي» (حوالى ٩٥٠-١١٥٠) في الأندلس دراسة مفصلة يبين فيها كيف كان العلماء اليهود مرتبطين بتراثهم ارتباطاً عميقاً من ناحية وكيف حافظوا على شريعتهم باستماتة وكيف تشربوا الحرارة العربية وألفوا قصائد في الخمر وفي حب الفتيان والفتيات[٤١]: «الإنسان النموذجي كان يعيش في كلا العالمين ويجد تعدد المعنى أمراً شديد الجاذبية»[٤٢].

هذه الجاذبية للتعدد لم تكن جذورها كما يقول براند في نموذج مرتبط بالبلاط بل في نموذج العلماء المسلمين الذي كان يرعى هذا التعدد.

(٤١) Brann, *Compunctious Poet*، ص ٩.

(٤٢) المرجع السابق، ص ١١؛ انظر كذلك: Scheindlin, *Wine, Women, and Death*



يعتقد عالما النفس س بوندر و أ. ب. مكدونالد في النظرية بأن الأشخاص ذوي التسامح الكبير مع التعدد لا يسمحون بالتعدد فحسب، بل يبحثون عنه كذلك ويستمتعون به ويفككون بمهارة خاصة الحالات التي يواجهون فيها بالتعدد[٤٣]. وتطبيقاً على موضوعنا فيما يخص التعدد الحضاري يعني ذلك ما يلي: من الضروري في الحضارات التي يحدث فيها تسامح كبير نسبياً مع التعدد أن ينتج عن ذلك شغف وسعادة به. يتحتم إذن إيجاد نصوص كثيرة على سبيل المثال متعددة المعنى عن قصد تضع قرّاءها أمام مهمة التعامل مع تعدد المعنى وتسبب له السعادة من خلال ذلك.

إنه من الصعب التفكير في تصديق أكثر لنظرية بندر ومكدونالد من آداب الشرق الأدنى في فترة ما قبل الاستعمار. في الحقيقة يجد التسامح مع التعدد التي استطعنا أن نكتشفه في مجالات مختلفة، تحققه في كمية هائلة من النصوص تؤصل لتعدد المعنى وتلعب به وتخلب لب سامعيها وقرائها من خلاله وتدهشهم وتسليهم. وليس من المبالغ فيه أن نجرؤ على القول بأن آداب الشرق الأدنى بين القرن الثاني عشر والقرن التاسع عشر تمثل أكثر آداب الإنسانية ثراءً بالتعدد.

بل الأكثر من ذلك أنه ربما يمكن كتابة تاريخ الآداب باللغة العربية والفارسية والتركية في عصر ما قبل الاستعمار باعتباره تاريخاً لتعدد أكثر تعقيداً باستمرار. لكن مؤرخي الأدب الغربيين وكذلك

(٤٣) قارن: McDonald, *Revised Scale*، ص ٧٩١؛ قارن كذلك Bunder, *Intolerance of Ambiguity*.



الأدباء المحليين في فترة ما بعد الاستعمار يفسرون هذا التاريخ تفسيراً مختلفاً. ففي أعينهم كان تاريخ الآداب في الشرق الأدنى هو تاريخ الانحطاط. وقد اعتبر «انتشار التلاعب اللفظي» أهم علامة على هذا الانحطاط. وعندما عرض عالم اللغة العربية من مدينة لايبتسيغ هاينريش ليبيريشت فلايشر Heinrich Leberecht Fleischer أحد كتب الشاعر والعالم اللبناني ناصيف اليازجي (١٢١٤-١٢٨٧/ ١٨٠٠-١٨٧١) للجمهور الألماني لم يفعل ذلك قبل التحذير من «التلاعب الفني العقيم»[٤٤]. لقد كان الشيخ ناصيف أحد أهم الأدباء العرب في عصره. كان كاثوليكيا يونانيا وكان منفتحا على الغرب بشدة. وقد واصل في أدبه وفي تعليمه التقليد الكلاسيكي بإصرار - بما لا يوافق هوى مؤلفين غربيين مثل فلايشر الذي كان يعرف قدر اليازجي من حيث المبدأ، لكنه كان يعتبر اصراره على المضي في التراث خطأ كبيرا. كانت تبدو له الرغبة في تعدد المعنى مشكلة ذات أهمية قصوى - او بمعنى آخر لقول ذلك بلسان فلايشر أنه «تلاعب فني عقيم» -يصيغ كل أعمال اليازجي. بالنسبة لفلايشر فإن هذه «التلاعبات اللفظية» ليست فقط نقيصة في أعمال اليازجي بل كذلك خطرا حقيقيا على الشرق الادنى بكامله:

> الرغبة المتفاخرة بهذا الأسلوب والقيمة غير المناسبة التي يمنحها المرء إياها تعد عند كل الشعوب ذات التعليم الكاسد في بلاد الشرق الحالية عائقا كبيرا لإنتاج الذوق الراغب في الواقعية العلمية والارتقاء إلى العمل الفكري الجاد. فهلا تقرب الرجال الغربيون الفاهمون وأصدقاء البشرية من أصدقائنا

---

(٤٤) Fleischer, *Literarisches aus Beirut*، ص ٩٧؛ قارن كذلك Bauer, *Yāzidjī*، ص ٨٦.



الشرقيين وأخذوا على أيديهم لمنح هذا الموضوع الاهتمام المناسب! إنه جزء من الشر القديم الجامد المتورط الذي يمرض به الشرق. ولن يزول ذلك بين عشية وضحاها وليس مرة واحدة. لكنه لا بد سيزول عندما يكون على الفكر الشرقي السجين الآن في الفلسفة القاحلة للعصور الوسطى والتلاعب اللفظي المعجب بنفسه أن يمتلك الطاقة للتماهي مع دائرة الفكر الغربي والدخول في أفكاره والمشاركة في أعماله باستقلالية(٤٥).

كان هجوم فلايشر على الشيخ ناصيف ليس مثالاً صارخاً حول استنكار الغرب الحديث لتعدد المعنى بل إنه كذلك مثلاً على طموح العولمة الغربي. ولن يعترف للأدب العربي بالحق في الوجود سوى عندما يصبح غربياً، عندما ينصهر «الفكر الشرقي» في «أفكار الغرب»، أو معنى آخر يتوقف عن الوجود. في هذا المعنى تماماً تظهر جليةً تلك الدعوة التي أطلقها عالم اللغة العربية والدبلوماسي النمساوي ألفريد فونكريمر بعد عدة سنوات:

يبدو مما لا شك فيه كذلك [. . .] كم كانت الطرق التي سلكها الشعر العربي خاطئة: فكل شيء يعتمد على البهرجة المتعجرفة مع كلمات وألعاب لفظية عجيبة وغالباً غير مفهومة [. . .] وحذلقة لا مثيل لها [. . .]. من بين هؤلاء الذين كانوا ناشطين في هذا الاتجاه يستحق ناصيف أن يوضع على رأس القائمة على الرغم من ذلك فعل في هذا الاتجاه شيئاً كثيراً عندما أضاف للدراسات اللغوية البحتة في مقابل الدراسات الواقعية

(٤٥) Fleischer, *Literarisches aus Beirut*، ص ٩٨.



أهمية كبيرة جداً. بالنسبة للإنسان العربي الجديد تعد هذه الدراسات الواقعية مطلوبة بصفة خاصة لتخرجه من الدائرة الشيطانية للثقافة الصورية العربية القديمة وتدخله في ساحات الفكر الأوروبي الحديث.

إنه لم يكن طبقاً لمصطلحات الفن الأوروبية شاعراً كبيراً كما تسمية كل الصحف المحلية[٤٦].

هذه الاقتباسات من كتب علوم اللغة العربية الناطقة بالألمانية تتزايد أضعاف مضاعفة في علم اللغة العربية المكتوب بالفرنسية والإنجليزية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين. يبين ذلك أن الشرق باعتباره حضارة تعدد المعنى كان هو الموضوع الأساسي في الخطاب الاستعماري. في عيون الغرب كان يتضح عدم نضج الشرقيين وجمود حضارتهم في حرصها الشديد على تعدد المعنى. وفقط عندما يتخلى الشرقي عن هذه الثقافة ويترك تعدد المعنى خلف ظهره ويدخل إلى «الواقعية الحديثة» للغرب يمكنه أن يدخل إلى «ساحات الفكر الأوروبي الحديث». في القرن التاسع عشر لم يكن هناك تقدير للتسامح مع التعدد. بل الأكثر من ذلك أن التسامح مع التعدد وحب الناس له في الشرق الأدنى كانا مبرراً للاستعمار الثقافي. وكان على «الرجال الفاهمين من الغرب» تحمل المهمة بإخلاء الشرق من التعدد. وكما نعلم فإن البريطانيين والفرنسيين لم يقفوا عند حدود هذا الاستعمار الثقافي.

كانت الدعاية الغربية المعادية لتعدد المعنى مطلوبة على كل حال. وبسبب التأثير الغربي المتنامي تلقفت النخب المحلية معايير

---

(٤٦) Kremer, *Nâṣîf aljâziǧî* ، ص ٢٤٤ والتي تليها.



القيم الأدبية الغربية بسرعة وارتدت بسرعة عن إعجابها القديم بتعدد المعنى - وقد حدث ذلك على كل حال عندما أرادوا الوصول لدرجة الأدباء والمثقفين «العصريين» وأن يعترف الغرب بهم. وبسرعة انتشرت الرؤية الغربية التي اعتبر على أثرها الأدب العربي عملية مستمرة من الانحطاط بعد ازدهار دام حتى القرن العاشر. وقد اعتبرت وما زالت تعتبر الأعمال العديدة المليئة بالتعدد هي العلامة الرئيسة على هذا الانحطاط، وهي الأعمال التي نشأت في هذه الحقب (أما بقية الأعمال التي كانت خالية من تعدد المعنى تماماً تم تجاهلها في حد ذاتها). كل شكل صوتي وكل زخرفة وكل تلاعب لفظي وكل أحجية تحولت إلى اتهام للأدب الذي تصادم باستمرار مع عقيدة الحداثة المعادية للتعدد التي كما يسميها المعماري أدولف لوس بأنها زخرفة وجريمة في نفس واحد[٤٧].

لقد أصبحت الآن «الزخرفة» في شكل عبارات بديعة وتلاعب لفظي إلى اتهام لأدب - بل لحضارة بكمالها ترفض الحداثة وتصر على الجمود المتأصل.

وقد أصبحت نظرية الجمود والتخلف في الشرق الأدنى بمثابة عقيدة. في الخطاب القومي خاصة كانت ولا تزال كل الآداب متخلفة وبلا قيمة، ويعنى بذلك تلك التي نشأت في عصر كان الحكام فيه من غير الجنس العربي الخالص. بالنسبة للإسلامويين يعتبر كل أدب كذلك متخلفا، لكن لأسباب أخلاقية وليس لأسباب قومية. لهذا السبب فإن الاهتمام بالأدب العربي في العصرين

---

(٤٧) قارن: Adolf Loos, *Ornament und Verbrechen* في: A. Loos, *Trotzdem.* *Gesammelte Schriften 1900-1930*، الناشر Adolf Opel، فيينا ١٩٨٢ (أولا ١٩٣١)، ص ٧٨-٨٨.



المملوكي والعثماني في الشرق الأدنى يعد من قبيل الشجاعة. حتى عام ٢٠٠٦ كان يشتكي مؤلفون من أصل عربي في كتاب معتمد مكتوب بالإنجليزية من انحطاط الأدب العربي منذ عصر العباسيين، ومن «اصطناعيته» الظاهرة وانتشار «الزخرفات الأسلوبية» و«التلاعب اللفظي»، والعجز عن إيجاد التعبير «الفني» عن «المشاعر الطبيعية والحقيقية»، وكذلك من نقص الجدية الأخلاقية وفساد «الحيوية»[٤٨].

التدرُّب على التعدُّد

مدفوعا بالخطاب الاستعماري الغربي انتهى إبان التحول من القرن التاسع عشر حتى القرن العشرين تقليد أدبي عُني بتعدد المعنى تعود جذوره إلى عصر ما قبل الإسلام. وإذا أراد المرء كتابة تاريخ تعدد المعنى في الأدب العربي (مع التغاضي عن الأدب الفارسي والتركي) فليس على المرء سوى أن يكتب تاريخا كاملا لهذا الأدب. حتى ذلك لن يكون كافيا لأن المؤلفين الكاتبين بالعربية بدأوا مبكرا في التفكير حول تعدد المعنى وتأليف كتب نقدية ونظرية عن ذلك. على المرء كذلك أن يكتب تاريخا للبلاغة العربية ونظرية الأدب العربي. لكن الأمر ما كان لينتهي عند هذا الحد. ذلك لأنه إلى جانب كل هذه النصوص المليئة بتعدد المعنى والمكتوبة عن تعدد المعنى هناك نصوص أخرى تساندها، موضوعها هو تعدد معنى الوجود والتي

---

(٤٨) قارن: مؤلفات Jayyusi, *Arabic Poetry* وكذلك al-Yousfi, *Poetic Creativity* في: *The Cambrige History of Arabic Literature. Arabic Literature in the Pos-Classical Period*، ص ٢٥-٧٣، وحول ذلك أيضا Bauer, *In Search of "Post-Classical Literature"*.



تعكس الرأي بأن كل شيء له وجهان. هنا لم يعد يمكن أن يحدث أكثر من إلقاء نظرة غير كاملة وانتقائية جدا، سوف تُبين أن التسامح مع التعدد الذي يعيشه الواقع مصحوب بتدرب مستمر على التعدد.

في الشعر العربي القديم (ابتداء من عام ٥٠٠ بعد الميلاد) توجد أساليب التشبيه والبدل التي تحدثنا عنها. وقد منح ذلك نصوص ما قبل الإسلام ونصوص عصر صدر الإسلام كما مؤكدا من تعدد المعنى (الذي ازداد في نصوص القرآن من خلال أساليب أخرى). وربما كان هناك موضوع عربي قديم أكثر أهمية لتطور ثقافة تعدد المعنى، وهي «المعارضة الشعرية». وتلك قصيدة ترد على قصيدة أخرى وتشبهها تماما في الوزن والقافية. وإذا كان جاكوب بوركهاردت Jacob Burckhardt يرى روح التنافس باعتباره جوهر تميز اليونانيين القدماء أساسا، فيجب لذلك تصنيف العربي القديم باعتباره «إنسانا مجادلا كلاميا»[٤٩]. فإلى جانب الصراع المسلح بين العشائر والقبائل، كان هناك التنافس في الصيد وفي سباق الجري وفي رمي السهام. الأهم من ذلك كان تنافس الشعراء الذين كانوا غالبا متحدثين باسم قبائلهم في نفس الوقت. وكانت مسابقات الشعراء تقام أمام جمهور وكانت مناسبة لتأليف قصائد المعارضة المذكورة.

وقد تخطت السمة التنافسية للشعر إلى العصر الإسلامي. وقد عاش تقليد قصائد المعارضة في العصر الأموي ذروة شعبيتها عندما كان يلتقي كبار الشعراء في بلاط الخليفة أو في ميدان مربد، وهو الميدان الكبير أمام أبواب البصرة، ليهجوا بعضهم في قصائد طويلة. كانت تلك «النقائض» مليئة بالمبالغات ولم تكن تتراجع أمام ألفاظ

---

(٤٩) Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*، المجلد الرابع، ص ٨٤-١١٧.



الدعارة الفظة. وأشهر هذه المباريات كانت بين جرير (توفي ١١١/ ٧٢٩) والفرزدق (توفي ١١٠/ ٧٢٨)، الذين قدموا تسلية لجمهورهم طوال أربعين سنة[٥٠]. بيد أنه مع كل قيمة التسلية بهذه القصائد لا ينبغي التغاضي عن أن موضوعاتها كانت تدور حول طرح الصراعات السياسية والاجتماعية المعاصرة بنوع من التلاعب اللفظي. كان انهيار نظام القبائل التقليدي واندلاع صراعات قبلية جديدة يمثل للمجتمع الأموي تحدياً جاداً وجد حائلا دون الانهيار في الإهانات الفظة في قصائد المعارضة لكبار الشعراء. في ثقافة الصراع في العصر الأمويين وفى العصر العباسي الأول التي كانت النقائض مثالاً من بين أمثله عديدة لها ازداد الإدراك أن على كل الجماعات أن تظهر أعمال الفخر الخاصة بها، بل وكذلك أيضاً مواطن العيب فيها[٥١].

في الحضارة المدنية في العصر العباسي لم تكن تعتبر مباريات الهجاء العامة سوى وسيلة مناسبة لإشاعة الصراعات بطريقة مرحة. من أجل هذا طور العلماء فنَّهم الدفاعي الخاص، أولاً في علم الكلام وبعد ذلك في العلوم الأخرى خاصة في علم أصول الفقه[٥٢]. كانت لحظة المنافسة واللعب في المباراة تدخل عندئذ في فرضية مع البحث الجاد عن الحقيقة أو الاحتمالية، ويعتبر يوهان هويزنغا معه الحق عندما يؤكد ما يلي: «كل تلك التيارات في الخلط

---

(٥٠) van Gelder, *Nakā'iḍ*، في: EI^2، المجلد السابع، ص ٩٢٠، وكذلك van Gelder, *Nakā'iḍ* في: EAL، المجلد الثاني، ص ٥٧٨؛ Schaade, *Gätjie* في: EI^2، المجلد الثاني، ص ٤٧٩ والتي تليها؛ Balachere, *al-Farazdak* في: EI٢، المجلدالسادس، ص ٧٨٨ والتي تليها.

(٥١) Pellat, *Mathālib*، في EI^2، المجلد السادس، ص ٨٢٨ والتي تليها.

(٥٢) Wagner, *munāẓara*، في EI^2، المجلد السابع، ص ٥٦٥-٥٦٨.



بين فن الكلام والحرب واللعب يجدها المرء في المباريات التعليمية لعلماء الكلام المحمديين»[٥٣]. كانت الدفاعات الأدبية موجودة تقريباً في بداية أدب النثر العربي. وأول عبقرية في النثر التعليمي العربي الهادف للتسلية، وهو الجاحظ (توفي٢٥٥/٨٦٩) يبدو متشبعاً تماماً بإدراكه بنسبية الأحكام والتقييمات الإنسانية. في كثير من كتاباته تجتمع أدلة لمدح أو لهجاء أشياء ومجموعات من الأشخاص دون أن تميل أعماله إلى أي جانب إيديولوجي. فقد ألف على سبيل المثال رسالة في مدح الأتراك والسود التى أظهرته بمثابة نصير أولئك الناس الذين كانت سيادة العرب شوكة في أعينهم. في نفس الوقت يتغنى بفخر العرب، وذلك في كتاب يمكن أن يعتبر أقدم كتاب عربي عن البلاغة[٥٤]. وقد ألف الجاحظ مقالتين حول بعض الموضوعات منها (أمناء السر، التجار، الصمت والكلام)، الأولى لمدحهم والثانية لهجائهم. في بعض الكتب يحدث نقاش أدبي صحي، مثلما في الجدل حول ما إذا كان حب الفتيات أفضل من حب الفتيان[٥٥].

في هذا التراث يوجد أدب الرتبة في الشعر والنثر الذي استمر حتى العصر الحاضر، وكانت أحب الموضوعات هي التنافس بين النباتات والحيوانات (مثل الوردة والنرجس)، وبين فصول السنة (الشتاء والصيف)، وبين المدن المختلفة وفروع العلم المختلفة، أو في وقت أحدث بين الحمار والدراجة وبين الترام والحافلة[٥٦]. كان

(٥٣) Huizinga, *Homo ludens*، ص ١٧١.

(٥٤) الجاحظ، كتاب البيان والتبيين؛ قارن كذلك Enderwitz, *Gesellschaftlicher Rang*.

(٥٥) الجاحظ، كتاب مفاخرات الجواري والغلمان.

(٥٦) قارن Wagner, *munāẓara*، وكذلك Wagner, *Rangstreit*؛ وكذلك van Gelder, *Bedate Literature*.



التنافس النهم سياسياً هو تنافس بين القلم والسيف الذي عكس الثنائى بين النخبة والمدنية والنخبة العسكرية، وتعتبر مناظرة ابن نباتة بين القلم والسيف في عام ٧٢٩/ ١٣٢٩ هي تقريباً أجمل تجسيد لهذا الموضوع من الناحية الأسلوبية (وأكثرها تفصيلاً)[٥٧]. وقد انتهت هذه المناظرة بالمناسبة دون حسم (وهو شيء غير مفاجئ كثيراً).

تراث آخر يربطنا بالجاحظ تمثله كتب المحاسن والمساوئ[٥٨]. ويعد الثعالبي (٣٥٠-٤٢٩/ ٩٦١-١٠٣٨) أشهر المؤلفين في هذا الموضوع الذي قضى حياته في الشرق الناطق بالفارسية وقد أعلى راية الأدب العربي هناك أحد كتبه العديدة في المختارات الأدبية، وهو كتاب يحمل عنوان «تحسين القبيح وتقبيح الحسن»[٥٩]. في الجزء الاول يجمع الثعالبي أدلة لصالح أشياء تعتبر عادة سيئة. يتحدث هنا بشكل جميل مثلاً عن الكذب والوقاحة والفقر والسجن والسمنة والعمى والبخل وكلمة «لا» والفراق والشيخوخة والمرض والموت. أما في الجزء الثاني فيتحدث بصورة سيئة عن الذكاء والكتب ومنصب الوزير والذهب والثراء والحكمة والشجاعة والزهد والكفاف والاستحمام والشباب والصداقة والمطر والورد والنرجس وأخيراً لا يبقى سوى القمر ناجياً من هذه التقبيح. استكمل هذا الكتاب من بين كتب أخرى أحد التلاميذ بطريقة تناول فيها كذلك الجوانب الحسنة للأشياء الحسنة والجوانب السيئة للأشياء السيئة. والنتيجة هو كتاب (غالباً ما ينسب للثعالبي نفسه) الذي نستطيع أن

---

(٥٧) مخطوط أوتوغرافي، صفحة رقم ٥٤٨، رقاقة رقم ٣٤ب-٥٣ب؛ قارن أيضا van Gelder, *The Conceit of Pen and Sword.*

(٥٨) قارن: Geries, *Un Genre Littéraire*

(٥٩) الثعالبي، تحسين القبيح وتقبيح الحسن.



نقرأ فيه عن كل هذه الأشياء متوالية وما تجعله محبوباً وما تجعله مكروهاً[٦٠]. ربما يعد الكتاب أجمل دخول إلى تاريخ الهوية للعالم الكلاسيكي الكاتب بالعربية.

وجد هذا الصنف الأدبي «للجوانب السيئة والحسنة للأشياء» خليفة له في العصر المملوكي، وهو الوطواط (٦٣٢-٧١٨/ ١٢٣٥-١٣١٨)[٦١]. وقد وصل شكل أدبي آخر قبل ذلك لحيوية أكثر وهو الشكل الأدبي الذي تعاطى مع نسبية الأحكام الإنسانية، وهذا الشكل الأدبي هو قصيدة الإبيغراما التبريرية. تقع بداياته في شعر الغزل في نهاية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي عندما كان يبحث الشعراء مثل أبو نواس عن أدلة تبريرية لحبهم للغلمان الذين نبتت لهم لحية (والذي سنتحدث عنه بالتفصيل لاحقاً)[٦٢]. وقد اتسعت دائرة الموضوعات بسرعة واستطاعت كل معارضة لأحكام القيم الاعتيادية موضوعاً لإحدى هذه القصائد. وتوجد أغلب أجمل قصائد الإبيغراما التبريرية في شعر الحب دائماً عندما يبرر الشاعر «نقيصة» في شخص المحبوب ويدلل بكل ما عنده من أسلوب ملئ بتعدد المعنى أن هذه النقيصة ليست نقيصة. فابن الوردي مثلاً (٦٩١-٧٤٩/ ١٢٩٢-١٣٤٩) يستفيد من الحقيقة بأن الإنسان الجميل يحب التشبيه بالشمس أو القمر. لذلك يقول شعراً دفاعاً عن حب فتاة ذات سيقان قصيرة بصورة ملفتة، قائلاً[٦٣]:

قصيرةٌ طالَ غرامي بها　　　كأنَّها الريمةُ من رامةْ

---

(٦٠) أبو نصر المقدسي (منشور تحت اسم الثعالبي)، اللطائف والظرائف.

(٦١) الوطواط غرر الخصائص الواضحة وعرر النقائص الفاضحة.

(٦٢) قارن فيما يلي ص ٢٨٧-٢٩٠.

(٦٣) الشهاب الحجازي، روض الآداب، مخطوط، فيينا، رقاقة رقم ١٠٠ب.



إنْ قِيلَ عنها ما لها قيمةٌ فالشمسُ والبدرُ بلا قامَةْ.

ومما كان يكثر تأليفه هو قصائد الإيبغراما في حب أصحاب من عندهم آثار بثور الجدري. فابن مكانس (٧٤٥-٧٩٨/ ١٣٤٤-١٣٩٢)، وهو شاعر آخر من العصر المملوكي، يجد هنا كذلك التشبيهات السليمة التي يعاد تفسيرها بطريقتها، حتى تأتي آثار بثور الجدري سببا للحب(٦٤):

أفديه كالبَدر في خدّيه من أثَرِ الْـ
ـجُدْرِي نُجومٌ وقلبي قد غَدا فَلَكَهْ
فلا عجيب إذا صادَ القلوبَ معًا
وفي مُحيّاهُ مِن جُدْريّه شَبَكةْ

من الممكن تأليف هذه الإبيغرامات باعتبارها تلاعبا لفظيا، وفي الواقع فإنها لا بد أن تكون لها وظيفة تسلية الجمهور أكثر من التغلب على المشاكل اليومية. لكن «الضغط كان يذكرنا بأن الهزل لا يستبعد الجد»(٦٥). كانت الإيبغراما التبريرية قلد علّمت أجيالا كثيرة الاستفسار عن نماذج الجمال وأحكام القيم الاعتيادية في كل المجالات. وقد فتحت أعين الكثيرين على ازدواجية الوجود الإنساني وحفظتها من قبول الأحكام أو الأحكام المسبقة باعتبارها مسلمات. كانت نصوص التفاخر ومجموعات «الأوجه الحسنة والقبيحة»، وقصائد الإيبغراما التبريرية يمكن أن تخرج فقط من ثقافة تتسامح مع تعدد المعنى. كل هذه النصوص كانت كذلك مقسمة

(٦٤) المرجع السابق، رقاقة رقم ١٩٥أ.
(٦٥) Huizinga, *Homo ludens*، ص ١٩٦.



تقسيما جذابا بحيث تمنح سامعها وقارئها إعجابا كبيرا. من خلال ذلك ازداد وعي بتعدد طبقات الوجود ساهم بدوره استمرار التسامح مع التعدد. وقد دامت هذه العملية فترة طويلة حتى استولى الغرب في أقل عصوره تسامحا مع التعدد على الشرق الأدنى. ومع تفوق الغرب اقتصاديا وتكنولوجيا تمت مواجهة ذلك في عصر «كون الزخرفة جريمة» الذي كان قد وصل اللعب فيه إلى أدنى نقطة في تقييمه. وفي الشرق الأدنى تعلم الناس الدرس جيدا. فحتى وقتنا هذا يعتبر بعض المثقفون قصائد مثل تلك المذكورة خطأً مؤسفا.

وكما يبين اللعب ببعض الصور البلاغية في القصائد المذكورة كان الشعر العربي قد وصل إلى رقة أسلوبية بالغة إبان العصر العباسي. وكان أسلوب الاستبدال العربي القديم قد اندثر في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي. وبدلا من ذلك ازدادت أهمية المجاز باستمرار واستخدمه بالنهاية أبو تمام (توفي حوالي ٢٣١/ ٨٤٥) استخداما كثيرا بحيث قسم جدلٌ منطقي حول الشعر نخبة المثقفين. وقد وقف في وجه أنصار أبي تمام أنصار تلميذه البحتري (٢٠٦-٢٨٤/ ٨٢١-٨٩٧) الذي كان يتجنب حالات المبالغة الأسلوبية الفاحشة لأستاذه، وكان يميل إلى أسلوب متوازن اعتبر كلاسيكيا لفترة طويلة. كانت لمعارضات أبي تمام تأثيرا جانبيا. وقد ألف الأمير العباسي الشاعر ابن المعتز (٢٤٧-٢٩٦/ ٨٦١-٩٠٨)، الذي يدين له الأدب العربي بالفضل في بعض أجمل التشبيهات، كتيبا للدفاع عن «الأسلوب البديعي الجديد»، كما يمثله أبو تمام في أشدّ صوره. هذا الكتيب الذي يحمل عنوان «كتاب البديع»[٦٦] من

---

(٦٦) ابن المعتز، كتاب البديع.



عام ٢٧٤/ ٨٨٧ يعتبر الوثيقة التأسيسية لعلم البديع العربي الذي لا بد أنه تطور ليصبح مجالا مركزيا لنظرية البلاغة. وقد وضع النظريون العرب في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي - خاصة السكاكي (٥٥٥-٦٢٦/ ١١٦٠-١٢٢٩) من المنطقة المعروفة حاليا بأوزبكستان - نظرية عن الاستخدام اللغوي الاستعاري وغير المباشر التي تقدم إلى اليوم عرضا للمجاز أنسب من نظريات غربية.

في الممارسة الشعرية لم يصل اللعب بالمجاز ذروته في الأدب العربي، بل وصل إلى ذلك في الأدب الفارسي، حيث أحدث ما يسمى بـ«البديع الهندي» ابتداء من القرن العشر الهجري/ السادس عشر الميلادي انتفاضة في عالم المجاز(٦٧). والغرب الذي تعلم من هوبيس Hobbes أن تعبيرات المجاز هي «عفاريت الفكر»(٦٨)، لم يستطع فعل أي شيء آخر سوى اعتبار ذلك ظاهرة من ظواهر الانحطاط.

في الشعر العربي كان هناك حذر أكثر مع تجربة المجاز بعد معارضات أبي تمام. بدلا من ذلك وضعت إمكانيات تعبير اعتمدت على تعدد معنى الكلمات. وكانت أهمها هي التورية، وهو استخدام أسلوب التعدد ببساطة. يطابق هذا المفهوم ما يعرف في الفرنسية بـ double entendre. كان يستخدم في اللغات الأوروبية غالبا لإلقاء النكات أو للأمثال ذات المعنى الهجائي الساخر، مثلما كان يقول كارل كراوس عن عالم الصحافة ما يلي: «كلما كبر حجم حذاء

---

(٦٧) Heinz, *Der indische Stil in der persischen Literatur*؛ وحول نفس الأسلوب في الشعر العثماني التركي قارن، Glünz, *Btrachtungen zum «indischen Stil»*.

(٦٨) Hobbes, *Leviathan*، الفصل الخامس.



الرقبة كلما كبر الكعب». وهنا يختفي المغزى المقصود («حذاء الرقبة» للفكاهة الممجوجة، و«الكعب» للنسخ المباعة) خلف المعنى المرتبط بالحذاء (لذلك تأتي التورية أول ما توحي به العبارة).

كذلك في الأدب العربي في منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي كان هناك تفضيل لاستخدام التورية، لإنهاء قصائد الإبيجراما القصيرة بنهاية مضحكة. لكنها وجدت استخداما كذلك في الأدب الجاد خاصة في الرسائل الفنية. وفي الشعر كان يعتبر ابن نباتة أستاذها الكبير. كان يتلاعب في قصائده منذ البداية بمستويات متعددة من المعاني لمنح النصوص قدرا لم يكن معروفا حتى ذلك الوقت من الثراء بالعلاقات والكثافة الدلالية(٦٩). في قصائده الأخيرة استخدم بالإضافة إلى ذلك التورية التي اقتبس منها مستوى آخر من المعاني. ومن البديهي أن مثل تلك القصائد بالنهاية لا يمكن ترجمتها.

لقد تمت معالجة التورية نظريا؛ فقد كتب الصفدي (توفي٧٦٤/ ١٣٦٣)(٧٠)، وابن حجة الحموي (توفي٨٣٧/ ١٤٣٤) مقالات عن هذا الأسلوب البلاغي وفروعه المختلفة التي بقيت متفوقة على كل ما عداها.

وقد اتُّهِم مثقفو عصر المماليك والعثمانيين أن تلاعبهم الدقيق بالألفاظ لم يكن موجهاً سوى لنخبة قليلة(٧١). وليس صواباً في ذلك سوى أن أسلوب تعدد المعنى قد وجد في الواقع عند النخبة المتعلمة

---

(٦٩) قارن، Bauer, *Kindertotenlieder*، وكذلك Bauer, *«Der Fürst ist tot»*.

(٧٠) Bonebakker, *Some Early Definitions of Tawriya*

(٧١) Somekh, *New-classical poets*، ص ٣٦؛ قارن كذلك Bauer, *Badī'iyya*، ص ٨١-٨٣.



التي كان معظمها يشتغلون بالفقه اهتماماً كبيراً. وهذا ليس مثيراً للدهشة كثيراً لأن الفقهاء باعتبارهم مفسرين لنصوص معيارية كان من واجبهم ترويض تعدد معناها. هذا الوعي بتعدد المعنى أيقظ بدوره سروراً في صياغة تلاعب لفظي به تعدد المعنى في نصوص من كل الأنواع. لم يكن تعدد المعنى هنا عيباً بل مهارة فنية. بيد أنه من الخطأ جداً أن نعتقد أن الترحيب بذلك كان يقتصر على النخبة. على العكس من ذلك تماماً كان التلاعب اللفظي يبني الرابطة بين أدب النخبة والأدب الشعبي، أي نعم لقد كون ذلك بمعيار خاص قنطرة عبور إلى أدب الشفهي للفلاحين والبدو. في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي اشتهر شاعر شعبي كانت مهنته بناءً ومعمارياً، بنبوغه في صياغة التورية لدرجة أن قصائده جمعت ووضعت تحت تصرف جمهور أدبي عريض[٧٢]. في الأدب الشعبي لقاطني الريف كان هناك إمكانية حتى في القرن العشرين (وربما إلى اليوم) الإحساس بالشغف الكبير بالتورية. يعد التلاعب اللفظي بالنسبة لهم مثل «الملح في المرق»، والقصائد التي لم تكن تظهر مهارة في التلاعب اللفظي لم تكن تحظى بتقدير[٧٣]. لم يكن إذاً سوى النقاد الغربيين وأعضاء النخبة المحلية المتحيزة للغرب وحدهم هم من قابلوا التلاعب اللفظي العربي باحتقار منذ القرن العشرين كان يمثل رد فعل هذه المجموعة على كل «أشكال التلاعب اللفظي» في الأدب[٧٤] الذي عاش خاصةً في الأدب العربي في العصر العثماني

---

(٧٢) قارن: Bauer, *al-Mi'mār*.

(٧٣) Lagrange, *al-Tarab*، ص ٣٤؛ قارن كذلك Cachia, *The Egyptian Mawwāl*.

(٧٤) قارن: Marschall, *Chronogramm*



ازدهاراً كبيراً رد فعل به احتقار خاص من نوعه. وأكثر الأنواع تميزاً كانت الأنواع الثلاثة التالية: (١) التلغيز، (٢) القصيدة التأريخية، (٣) البديعية. كان التلغيز موجوداً في الأدب العربي القديم في العصر المملوكي وقد أصبح شكلاً من التلاعب اللفظي المحبوب اجتماعياً، والذي يستطيع كل فرد أن يظهر فيه مهارته اللغوية، أما القصيدة التأريخية فكانت تستخدم الواقع لأن كل حرف من أحرف الهجاء العربية له قيمة عددية. ولتذكر أحد الأحداث أدبياً كان من المطلوب إيجاد مقولة ذات مغزى ينتج عنها التاريخ المحدد بدقة للحدث إذا ما جمعت القيمة العددية لكل الحروف. كانت القصائد التأريخية توجد في أوروبا ما بعد العصور الوسطى، لكن القصائد العربية من هذا النوع كانت أكثر مهارة من اللاتينية، وقد حازت أهمية ثقافية أكبر في القرن التاسع عشر بصفة خاصة: مثلا يتخذ شاعر مسيحي مثل اليازجي موقفا من الأحداث الهامة للمسيحين والمسلمين من خلال تأليف قصائد تأريخية تعطي بالنهاية تاريخ الحدث طبقا للتقويم المسيحي وكذلك التقويم الإسلامي[٧٥].

أما البديعية فهي نوع أدبي من التلاعب اللفظي حيث يأتي تعدد المعنى نفسه بطلا في العمل. كان مبتكرها هو صفي الدين الحلي (٦٦٧-٧٥٠/١٢٧٨-١٣٥٠) الذي أراد أن يكتب مقالة عن علم البديع لكنه أصيب بمرض خطير. في هذا المرض بدا له تأليف كتاب في الرقائق الدينية أنسب عنده من كتاب علمي، ولهذا ألف قصيدة في مدح النبي محمد. وقد كانت تلك القصيدة من نوع المعارضة، أي معارضة لقصيدة مشهورة في مدح النبي للبوصيري (توفي حوالي

---

(٧٥) قارن: Bauer, *Chronogramm*



٦٩٤/ ١٢٩٤). وقد كتبها البوصيري بدوره في وقت مرضه وروي أنه قد شفي بطريقة عجيبة بعد ذلك. أي أن صفي الدين قد أخذ هذه القصيدة نموذجا وقلدها في الوزن والقافية لكنه قام بتغيير جذري فيها. ولأنه كان قد جمع مادة كثيرة عن أساليب الشعر العربي فقد أراد أن يدخل هذا العلم بدقة. وهكذا فإنه لم يكتب قصيدة معارضة لقصيدة اليوصيري فقط، بل استخدم كل بيت ليستعرض أسلوبا من أساليب علم البديع. بعد ذلك كتب شرحا لها بين فيه كل أساليب البديع التي عرضها في القصيدة.

تتكون قصيدة البوصيري من جزءين، مقدمة في الحب وقصيدة في مديح النبي. وقد قلد صفي الدين هذا الترتيب وتبعه معظم شعراء البديعية اللاحقين في ذلك. تأتي قصيدة صفي الدين الحلي البديعية قصيدة في الحب وفى مدح النبي، وكذلك تعتبر عملاً فنياً يراد له أن يستقبل استقبالاً جمالياً، كما أنها نوع من الدعاء، أي أنها نص دنيوي وديني، جمالي وعلمي، ونص يعكس تعدد المعنى الذي يمثله بنفسه لأنه في جزء كبير من وسائل البديع المعروضة يوجد تعدد المعنى المعروف بتعدد المعنى باستخدام المعنى وضده.

تحولت قصيدة الحلي إلى نجاح كبير ووجدت بمرور القرون التالية ما يزيد على مائة مقلِّد. كانت قصيدة صفي الدين بالنسبة لبعضهم بسيطة جداً وقد حاولوا وضع اسم الوسيلة البديعية المعروضة في البيت المعنى بذلك (طبعاً بمعنى مختلف) كما أضاف شعراء آخرون في قصيدتهم البديعية شرحاً، واستكملت بعض الشروحات بمقتطفات شاملة في الأبيات والقصائد التي يلعب فيها الأسلوب البديعي المعنى دوراً. وكان ابن حجة الحموي هو أول من ألف قصيدة بديعية بشرح ومقتطفات بهذا الشكل، وكان آخر من فعل



ذلك تقريباً هو الصلاح الدمشقي (توفي١٢٦٥/١٨٤٩). كانت هناك إحدى هذه القصائد البديعية التي لها منظورها الخاص فقد وضعت الشاعرة عائشة الباعونية (توفيت ٩٢٢/١٥١٦) اهتماماً كبيراً بالمؤهلات الجمالية للقصيدة ووسعت جزء الحب في القصيدة إلى ما يزيد على نصفها ووضع آخرون اهتماماً أكبر باكتشاف وسائل بديعية لم يصفها الشعراء السابقون. كانت أكثر قصائد البديعية مهارة تعود لليزيدي الذي لم يستطع فقط أن يؤلف بيتاً كاملاً يقرأ من اليسار ومن اليمين بل ألف قصيدة متعددة المعنى بحق، وهي البديعية التي كان يمكن قراءتها من المنظور المسيحي وكذلك الإسلامي[٧٦].

ومهما كان منظور القصيدة البديعية المعنية فقد كان مشتركاً بين كل تلك القصائد أنها كانت - للتعبير عنها بكلام هويزينغا Huizinga - «حضارة ملعوبة»[٧٧]. في هذا السياق نذكر أن الأدب العربي في العصر المملوكي والعصر العثماني لم يقع بأي حال من الأحوال في أتون هذا الصنف الأدبي كما يردي أعداؤه دائماً أن يقولوا. بل العكس هو الصحيح ففي مقابل مائة من قصائد البديعية وعدة آلاف من القصائد التأريخية (التي كانت غالباً تأخذ بيتاً في قصيدة أطول) وعدة مئات من قصائد الألغاز المروية كان هناك أضعافها من القصائد التي لم تكن بأي حال من الأحوال توحي بأي تقسيم بلاغي فادح وكانت في تعبيرها الاسلوبي غالباً بسيطة ومباشرة بصورة مدهشة[٧٨]. كان الناس يعرفون قدر الشعر البسيط، لكنه كان موجوداً

---

(٧٦) قارن: Bauer, *Badīʿiyya*

(٧٧) Huizinga, *Homo ludens*، ص١٩٦.

(٧٨) قارن تحليل قصيدة عن الصيد من عصر المماليك عند Bauer, *A Dawādār's Hunting Party*.



إلى جانب الشعر المعقد. كل المحاولات لتحديد فترات الكلاسيكية والمانيريزمو (مخالفة الكلاسيكية) في تاريخ الأدب العربي، فشلت بسبب أن كليهما، التوازن الكلاسيكي والإبداع الخارج على الكلاسيكي، يأتيان إلى جانب بعضهما البعض وذلك عند نفس الشاعر غالباً(٧٩).

إن الوعي بتعدد المعنى الذي كان قد وصل إليه العالم الكاتب للعربية منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي لم يكن يسمح بالعودة للوراء. لم تغطي هذه السعادة بالبسيط، الذي كان يبدو خالياً من التعدد وكان يحث على التغلب، على تعددية العالم بصورة بنائية. لم يكن هناك لذلك أبداً فتور في التمثيل الفني لتعدد العالم التي يستطيع المرء أن يروضه، لكنه لا يمكنه أن يتجنبه أبداً، وكانت الأعمال الفنية التي نشأت شيئاً مختلفاً عن مجرد تلاعب سطحي بالألفاظ. كانت على الأحرى حضارة ملعوبة وصلت إلى مستويات حضارية أكثر عمقاً مما يمكن لناقديها المحدثين أن يدركوا الذين وقعوا في الوهم بأن انعدام تعدد المعنى أمراً ممكناً.

إن حضارة تعدد المعنى لم تكن ممكنة فقط في شكل أعمال فنية ملعوبة بل الأكثر منذ ذلك فقط نشأت أعمال علمية جاء فيها عنصر التلاعب اللفظي القوي إلى حد ما. وختاماً لهذا الفصل نذكر لذلك عملاً «من ذلك العلم الملعوب» يتضح فيه للناظر كيف تعتمد عبارات العلم الواضحة إلى حد كبير على مادة ذات معنى متعدد.

المؤلف هو عالم وأديب يمني اسمه ابن المقرئ (٧٥٤-٨٣٧/ ١٣٥٣-١٤٣٣) وهو شاعر من شعراء البديعية الذي كان أعظم

---

(٧٩) Bauer, *Liebe und Liebesdichtung*، ص ١٠٦-١٤٩.



طموحه هو الحصول على وظيفة قاضي القضاة إبان حكم أسرة رسولي. ومن أجل إثارة إعجاب الأمير قرر أن يكتب كتاباً لابد أن يتفوق في مهارته الفنية على كل ما سواه. هذا الكتاب(٨٠) كان يعد جامعاً لخمسة كتب قصيرة يعطي كل منها مقدمة قصيرة بنائية في فرع علمي أو أدبي في هذا الكتاب يبتدئ بعرض قصير شامل للفقه الإسلامي طبقاً للمذهب الشافعي، ثم نظرة حول تاريخ أسرة الرسوليين، يلي ذلك مقدمة في النحو العربي ثم واحدة في علم العروض وأخيراً نظرة حول علم القافية. لم يكن هذا أمراً غير عادي حتى ذلك الوقت. لكن الأمر العجيب يكمن في أن ابن مقرئ لم يعرض هذه الكتب الخمسة متتالية بل متجاورة. وقد كان ذلك كما يلي: تقرأ في الاتجاه المعتاد (أي أفقياً من اليمين إلى اليسار) يوجد عرض للفقه الشافعي. وإذا قرأ المرء الحرف الأول من كل سطر رأسياً من أعلى إلى أسفل يجد المرء مقدمة في علم العروض. في العمود التالي إلى اليسار تاريخ أسرة الرسوليين، وفى العمود التالي مقدمة في علم النحو وفى النهاية تماماً علم القافية. في كل هذه الكتب التي يمكن أن تقرأ أفقيا تعد كل الحروف والكلمات جزءًا من كتاب الفقه. تلك الأحرف والكلمات التي تنتمي مشتركة إلى كتابين لها معان ووظائف مختلفة في كل منهما، طبقا للسياق التي يمكن أن تقرأ فيه. والصورة التالية لصفحة من هذا الكتاب في طبعة توضع فيها فواصل بين الفقرات الأفقية بأعمدة. والكتاب الذي انتهى ابن المقرئ من تأليفه في محرم من عام ٨٠٤/أغسطس ١٤٠١ في تعز وجد مقلدين كثيرين. ولم يحصل ابن المقرئ على منصب القاضي أبداً.

(٨٠) ابن المقرئ، عنوان الشرف.



لم يكن هناك في الشرق الأدنى في فترة ما قبل الاستعمار تسامحا مع تعدد المعنى فقط، بل كان كذلك شيء يطمح إليه. كان لدى المفسر طموح في إيجاد معان متعددة بقدر الإمكان في نص واحد. وقد أصبح جمع كلمات ذات معان متضادة رياضة معجمية. لم ينقطع



الأدباء عن إنتاج حالات من تعدد المعنى بشغف منقطع النظير. كانوا يجتهدون في إبداع نصوص توحد معان كثيرة بقدر الإمكان في مساحة ضيقة بقدر الإمكان.

بالنهاية انتقل هذا الشغف، كما هو عند ابن المقرئ، إلى العلم. بطريقة التلاعب اللفظي نشأ نص كان يقطع البعد الأفقي. وهو كتاب فقهي لا يختلف في شكله عن كتب الفقه الأخرى، لكنه يحتوي على أربعة كتب أخرى يمكن اكتشافها في شكل كتابي محدد جدا وغير مختلف.

لقد اعتبر الفكر الغربي والمتغرب إنتاج مثل تلك النصوص الغزيرة بتعدد المعنى غالبا نوعا من العجز الفلسفي، بل علامة من علامات الانحطاط. إنها في الحقيقة شكل من أشكال اللعب المعقد جدا بين الأدب والعلم يتم التدرب فيها على الوعي بتعدد المعنى. إنه بفضل مثل ذلك التدرب على تعدد المعنى كان الناس في الشرق الأدنى في فترة ما قبل الاستعمار على وعي بأن تعدد المعنى لا يمكن تجنبه بل ترويضه. في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية وصل الكتاب إلى أستاذية في هذا المجال لم يتفوق عليها أحد. تألق الناس في ترويض ذلك التعدد في المعنى الذي يواجههم، وكذلك في إنتاج حالات من تعدد المعنى بطريقة فنية وغزارة شديدة. كان فن تعدد المعنى هو الحضارة الملعوبة. كان الناس يرغبون في اللعب بذلك الذي تنجزه حضارتهم. في مقابل ذلك كانت أي حضارة لا يمكن أن تنجز سوى ما يمكن اللعب به فيها.





مكتبة
التنوير

٨

تعدد معنى المتعة

> في عالمية المنطق الغربي هناك حد فاصل يمثله الشرق: [. . .] إن الشرق الذي تم تقديم العقل الاستعماري الغربي له، يبقى للأسف مستحيلا أبديا، لأنه يبقى دائما هو الحد الفاصل [. . .] والشرق بالنسبة للغرب هو كل ما خلافه، رغم أن على الغرب أن يبحث في الشرق عما يمثل حقيقته الأصلية.
>
> ميشال فوكو[١]

خطاب جبري - ونموذجي

سواء في التعامل مع قراءات القرآن وتفسيراته أو مع تعدّد الآراء والمدارس، أو مع التلاعب اللفظي فإننا نقابل النموذج نفسه: تتحدى الخطابات الغربية غير المتسامحة مع التعدد والتي تظهر من خلال الادعاء بصلاحية الفكر الغربي العالمية الخطابات التقليدية للعالم الإسلامي بما بها من تعدد للمعنى تم ترويضه ولم تتم محاربته. في رد فعل على التحدي الغربي تشكل في العالم الإسلامي خطابان، واحد إسلامي، والآخر غربي-«ليبرالي». يبدو الخطابان للوهلة الأولى متعارضين، بيد أنهما يعتمدان على نفس الأساس

---

(١) Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*، ص ١٠.



الواحد. هذا الأساس المشترك هو النظام الذي أعطاه الغرب للأشياء. ونتيجة لاتخاذ هذا البناء الفكري، أي المعارف الغربية (بناء على استخدام فوكو اللغوي) فقد ابتعدت عن الخطابات التقليدية بنفس الراديكالية التي أصبحت غير مفهومة في الأنظمة الجديدة للعلم. ولم تضعف محاولاتُ الغرب بتقوية الخطابات الليبرالية المواقفَ الإسلاموية بأي حال من الأحوال. بل على العكس تماما، فإنها تجعل الأسس تبدو أكثر معقولية، وتنبني عليها سواء طرق التفكير الليبرالية أو الإسلاموية، وتضعف بذلك طرق التفكير التراثية التقليدية. وبهذا يمكن للخطاب الإسلاموي أن يظهر باعتباره إجابة واقعية خاصة للعالم الإسلامي على تحدي الخطاب الغربي. لأنه من ناحية يتشارك في أسس طرق التفكير الغربية - وإلا لما استطاع الرد عليها - ومن ناحية أخرى تتخذ على أساسه مواقف تبدو معادية للغرب ويفهمها الغرب على هذا النحو. على العكس من ذلك تظل الخطابات التراثية التقليدية غير مفهومة بالنسبة له. فهي غير متكاملة مع خطابات الغرب وتقف عاجزة في مواجهة ادعاءه بالهيمنة.

هذا التشابك بين الاعتقاد بالحقيقة للغرب، وعدم تسامحه مع تعدد المعنى وطموحه بالعالمية الذي تجبر على الرد عليه حضارات غير غربية ومن جانبها متسامحة مع تعدد المعنى، دون أن تنجح في خلخلة التناقضات التي تحملتها جراء ذلك - وهذا التشابك بكامله ليس واضحا بأكثر مما هو في مجال الجنس. بيد أن موضوع هذا الباب من الكتاب يختلف في نقطة هامة عن بقية موضوعات الكتاب، ففي الأبواب المختلفة تتم معالجة خطابات تجد أساسها في العالم الإسلامي نفسه - ابتداء بقراءات القرآن حتى الكلمات ذات المعنى المتضاد - لكنها في مقابلتها مع الحداثة الغربية أصبحت تمثل مشكلة.



والفصل التالي لهذا الباب عن الغرابة وبأكثر منه هذا الفصل عن الحب والجنس تتناول موضوعات لم يدفعها إلينا العالم الإسلامي. وإذا استعرضنا الكتابات العربية للألفية ما بين ٨٥٠ و ١٨٥٠ ميلادية فسيلفت النظر أولا بأنه من ناحية كان هناك عددا كثيرا من الخطابات وكمية كبيرة من النصوص المتحدثة عن الإثارة الجنسية والجنس لدرجة أن هذه الخطابات يختفي منها الانفعال والقهر التي ميزت الخطابات الغربية عبر مئات السنين. وحده العالم الكلاسيكي العربي الإسلامي كان ليجعل معالجة موضوع «الجنس» في هذا الكتاب غير ضرورية.

على العكس من ذلك كان رد فعل الغرب على «الجنس» في الشرق، أو رد الفعل على مجمل ما تخيله الغرب حول ذلك، مذهلا بحق. ليس من الضروري القول بأن هذا الاهتمام الغربي لم يناسب اهتماما مطابقا للعالم الإسلامي بالجنس في الغرب (أو أي أحد آخر). بل فقد أصبح الغرب في منتصف القرن التاسع عشر قويا بما يكفي لإجبار بقية العالم على خطابه الخاص عن الممارسة الجنسية. فابتداء من ذلك الوقت لم يعد الشرق بالنسبة للغرب سببا في الإثارة (بكل معاني الكلمة) بل موضوعا للعمل القصصي. فمنذ ذلك الوقت لم يعد في العالم العربي (وليس هناك فقط) خطابا عن الممارسة الجنسية يمثل رد فعل مباشر على الغرب أو حتى يتشكل على يديه تشكلا جوهريا. في هذا المجال للجنس أصبحت القوة المهيمنة للخطابات الغربية واضحة وضوحا خاصا، ومدت تأثيرها إلى أكثر مجالات الناس خصوصية. وإذا بدت الخطابات العربية الحديثة عن الجنس كرد فعل على الخطابات الغربية فكيف ينبغي أن تكون ردود الفعل بغض النظر عن الخطابات عن قراءات القرآن والتصورات السياسية؟



في هذا الأمر لا يمكن لقوة الخطابات الغربية أن يبرهن عليها تفوق المحتوى- وكل هذا ليس لأن مضامينها تتغير باستمرار. إن الأخلاق الجنسية الفيكتورية التي بشرت بها الشعوب في القرن التاسع عشر هي في كثير من جوانبها ببساطة عكس التحرر الجنسي التي حاولت المنظمات غير الحكومية الغربية أن تسعد بها العالم حاليا. وبالرغم من هذا التناقض العام لم يشكك ممثلي هذه الخطابات أبدا أن العلم المنظم في هذه الخطابات صحيحا وعالميا، وأنه ذا أهمية كبيرة، ليحرك بقية البشر لقبول هذا العلم. وطالما لم يحدث ذلك فإن الحرب ضد تعدد معنى الجنس التي يشنها الغرب منذ القرون الوسطى لم ينتصر.

الجنس بالمفهوم الغربي وتعدد معانيه

إن تاريخ الجنس بالغرب هو تاريخ حرب كبيرة ضد تعدد المعنى، لا تؤدي سوى إلى تناقضات وتعددات للمعنى. نقطة الانطلاق هي الموقف المتناقض للمسيحية في العصر اليوناني المتأخر والعصور الوسطى حول الفعل الجنسي الذي لا يمكن تجنبه من ناحية لضمان بقاء البشر، والذي اعتبرت ممارسته بكامل الشهوة ذنبا جدير باللعنة كان على المرء أن يتوقع أشد العقوبات في جهنم بسببه.

في أوروبا الكاثوليكية كان الاعتراف هو الوسيلة للتخلص من هذا التعدد الذي لا فكاك منه لعملية الإنجاب التي تعتبر من ناحية أمرا شرعيا، وفي نفس الوقت فعلا آثما لما يرتبط به من شهوة. كل فعل كان ينبغي وصفه، كل تحركات المشاعر التي كانت تصاحب الفعل كان ينبغي كذلك وصفها بدقة لملاحقة أقل تسلل للنشوة الآثمة. منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر كان العامة ملزمين



بالاعتراف المنتظم وكان عليهم أن يخضعوا لأسئلة الكهنة المؤلمة. «في الحالات المختلفة كان الأمر يدور حول عن ماهية الأوضاع التي اتخذت أثناء المعاشرة أو ما إذا كان الرجل قد حاول بقدر الإمكان أن يمنع وصول منيَّه إلى فرج المرأة أو ما إذا كان المرء قد استخدم طريقة جسدية أخرى غير اعتيادية»[٢]. بخلاف ما في الشرق الأدنى أو في أي مكان آخر تعلم الناس تحليل ممارستهم الجنسية الخاصة وتقييمها من الناحية الأخلاقية. من خلال ذلك اتسم كل فعل منفرد بتعدد لا يمكن المغالاة فيه، بيد أنه كان على المرء أن يبحث ما إذا كان المرء قد أدى واجباته الزوجية به أم لا، أو ما إذا لم يكن يختفي خلف هذا الفعل نشوة محرمة، وما إذا كان يجب وضع هذا الفعل أمام الخيط الرفيع بين الواجب واللعنة أو خلفه.

إن علمنةُ الغرب لم تأت بنوع من التبسيط في الأمر. تلك العلمنة التي يعود الفضل في هروبها من قوانين الأخلاق الجنسية الكنسية إلى الضغط أكثر منه إلى الفضل إلى الأفكار الفلسفية لبعض التنويريين. ذلك لأن مجتمع ما بعد حقبة التنوير «قد جعل من واجبه إنتاج خطابات حقيقية عن الجنس وذلك من خلال ملائمة التعامل القديم للذاكرة مع قواعد الخطاب العلمي. لقد حفظ «علم الممارسة الجنسية» scientia sexualis في مكنونه على سبيل التناقض الطقوس الخاصة بالاعتراف الجبري المنهك الذي كان يمثل في الغرب المسيحي التقنية الأولى لإنتاج الحقيقة»[٣]. ربما كانت الفكرة الجديدة أوقع وأشمل من الفكرة القديمة، «لأن استدرار الذاكرة الذي كان يحدث قديما يتكامل مع مناهج الفحص بالاستجواب

---

(٢) Muchembled, *Verwandlung der Lust*، ص ١١٦.

(٣) Foucault, *Der Wille zum Wissen*، ص ٨٧.



الطبي»[٤]. وهكذا ظلت الممارسة الجنسية في الغرب أو بمعنى آخر تحولت إلى «إلى موضوع للشك الكبير، وإلى حاسة عامة ومقلقة، تخترقنا غصبا عن سلوكنا ووجودنا، وإلى نقطة ضعيفة يهددنا الشر منها، وإلى قطعة من الظلام يحملها كل منا بداخله. أهمية عامة، سر عالمي، وسبب حاضر دائما، وخوف لا تقل وطأته أبدا»[٥]. لقد صاحب «خوف له معناه من الجسد»[٦] الناس في الغرب منذ مئات السنين. وقد سمعنا أن المشاعر المتناقضة يمكن أن تحدث خوفا من تعدد المعنى، وتؤدي إلى عداء شديد مع تعدد المعنى. كما أن التناقض في مواجهة الجسد والنفس، وهذا الخوف من «قطعة الظلام التي يحملها كل منا بداخله» لا بد أن تكون هي السبب الجوهري في خوف الغرب من تعدد المعنى.

ولتمهيد طريق تعدد معنى الجنس أمام العلم (الذي لا بد أنه فشل التغلب عليه كما حدث من قبل فيما يخص الدين) كان لا بد أولا من وضع تصور جديد تماما، وهو تصور الممارسة الجنسية. يبدو من البديهي حاليا أن هذا المفهوم يدل على شيء يوجد في الواقع، وأنه من الصعب علينا تصور كيفية إمكانية الحياة بدونه أو بدون الفكرة المفهومة منه. لكنه في الواقع ليس من البديهي بأي حال من الأحوال اعتبار كل الأفعال والعواطف المرتبطة بطريقة مباشرة أو غالبا غير مباشرة بالأعضاء الجنسية مجال خاص بالشخصية الإنسانية الذي تعتبر مكوناته المختلفة مرتبطة ببعضها أساسا. لم يفكر أحد مثلا في أن الحزن والفرح والشغف بالأوبرا والحساسية ضد حبوب

---

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق، ص ٨٩.

(٦) Muchembled, *Verwandlung der Lust*، ص ٤٩.



اللقاح ظواهر مجال واحد يمكن فصله بوضوح في الطبيعة الإنسانية لأنها فقط تثير نشاط الغدد الدمعية بنفس المقدار. في حالة العلاقة الجنسية ننطلق كما هو بديهي من أن قبلة رقيقة وحالات الاغتصاب في الحروب(٧) تندرج تحت نفس المجال من مجالات الطبيعة البشرية. إن «العلاقات الجنسية» تصور غربي لم يظهر سوى في القرن التاسع عشر(٨). قبل ذلك كان الناس يمارسون الجنس، وليس علم العلاقة الجنسية، وكان بإمكانهم التحدث جيدا عن الجنس دون أن يعتقدوا أن مجموعة محددة من المشاعر والرغبات والأفعال تنعزل وتجتمع في ظاهرة متميزة اسمها «مجال العلاقات الجنسية». بفضل التصور الجديد لمجال العلاقة الجنسية انعزلت كل آثام الكلام والتفكير والفعل المختلفة باعتبارها مكونا من مكونات الشخصية وانضمت في مجموعة خاصة يمكنها فصلها عن بقية مجالات مشاعر الإنسان وأفعاله. بهذا كان - كما يبدو - قد تم تحقيق انتصار آخر في الحرب على تعدد معنى الجنس. وبعد أن تعلم المرء بحث الأفعال الجنسية وتصنيفها، استطاع المرء أن يتحكم في هذا المجال المنفصل بشدة بوسائل ومناهج جديدة مخصصه له. وقد حسم هذه الوسائل منذ القرن التاسع عشر علم الطب لأن سلطة التفسير حول ما يسمى الآن بـ«مجال العلاقات الجنسية» كانت قد انتقلت بالتدريج من الدين إلى الطب. تمت علمنة التحذير من الإثم ونقلها إلى قواعد لحياة جنسية «صحية»، واستبدل الخوف من عذاب النار الأبدي بالخوف من الانحراف والمرض والموت(٩).

---

(٧) حول ذلك انظر Bagge Lausten, Diken, *Becoming Anject*

(٨) قارن: Sprenger, *Ethnologie der Sexualität*، ص ١١-٢٠.

(٩) قارن: Muchembled, *Verwandlung der Lust*، ص ٢١٦.



من خلال مشروع تثبيت دعائم مجال «العلاقات الجنسية» المختلف عن كل مجالات الحياة الإنسانية الأخرى بذل الغرب محاولة عديمة الجدوى لكنها ناجحة جدا على مستوى العالم بنزع التعدد من الأفعال التي تبدو مرتبطة بالحياة الجنسية بأي صورة. في تلك الأثناء اختيرت كلمة في كل لغات العالم كان ينبغي أن تطابق المصطلح الغربي « مجال العلاقة الجنسية» Sexuality، وغالبا تأسس خطاب حاول أن يوائم بين «مجال العلاقة الجنسية» المحلية وبين المعايير الغربية. إنه من البديهي أن تلك المحاولة بنزع تعددية الرغبة الجنسية والمشاعر المثيرة قد حكم عليها بالفشل مثل كل محاولة أخرى للقضاء على التعدد. وقد استبدلت كتالوجات الذنوب التفصيلية الخاصة بالكهنة المسيحيين بتصنيفات أكثر تفصيلا لانحرافات لا حصر لها وضعها الأطباء. هناك إذن باستمرار عدد كبير من الهويات الجنسية يتميز باستمرار في سوق الهويات يمكن استدعاؤه، لكن انتهاء تعدد معنى الجنس يتراجع من خلال ذلك إلى حيز آخر بعيد.

إن عملية احتقار التعدد من خلال التمييز له ضحاياه. ومثل تلك الضحية الأولى هي مفهوم الصداقة. بالنسبة للرجال في الشرق الأدنى ما زالت إلى اليوم - كما هو فيما سبق - علاقات الصداقة برجال آخرين ربما هي أهم علاقة اجتماعية عاطفية في الحياة. وكان الرحالة الغربيون غالبا ما يضطربون بسبب حالات الرقة الودودة بين رجلين، كما هي معتادة في الشرق الأدنى ويردون على ذلك بنوع من عدم القبول إن لم يكن بنوع من الشماتة[١٠]. كانت ثقافة الصداقة تلك منتشرة في الغرب قبل وقت ليس بالطويل. هناك كان الرجال

(١٠) قارن على سبيل المثال: Klaude, *Vertreibung aus den Serail*، ص ٢٣.



يمشون ممسكين بأيدي بعضهم، وهنا كان يتبادل الرجال القبلات الودودة والأحضان. ولا يمكن تصور حقبتي الكلاسيك والرومانسية الألمانية دون مثل تلك الثقافة في الصداقة - التي لم تكن ممزوجة بالإثارة الجنسية أبدا. والسؤال عن كم الإثارة الجنسية الكامنة في مثل تلك الصداقة لم يطرح آنذاك، لأنه لم يكن هناك «علاقة جنسية»، قد بدأت صراحة أو في الخفاء. وهكذا لك يكن هناك إجبار على إفراد المعنى ولا إجبار على التفريق بين الصداقة والحب. واليوم لا نعتبر المعايير الغربية معايير عالمية فحسب، بل عابرة للزمن، ونتساءل لهذا السبب ما إذا كانت علاقة شوبارت الوطيدة بمايرهوفر هي صداقة حميمة فقط، أو أنها كانت علاقة حب وهو ما يعني بدوره أن شوبارت ومايرهوفر كانا «مثليين». لم يكن كلا الرجلين ليفهما السؤال على الإطلاق لأن المعايير التي أفرد بها الغرب الحديث معنى الرغبة، ما كانت لتنورهم.

من المؤكد أن شوبارت ومايرهوف عاشا في زمن ظهر فيه الإجبار بتحديد معنى علاقة الرجال فيه بوضوح، حتى وإن لم يكن في قارة أوروبا كلها، بل في انجلترا حيث سادت طرق الاقتصاد وطرق التفكير الرأسمالية في وقت مبكر. إن الفكر التنافسي الرأسمالي والصداقات الشاعرية يصعب الربط بينهما. وقد أدت تربية الأولاد ليكونوا منافسين مستقبليين إلى أن حلّت المصافحة باليد الخالية من أي معنى به إثارة جنسية تماما في نهاية القرن الثامن عشر محل القبلة والحضن للتحية التي كانت مقبولة لفترة طويلة في القارة تعبيرا عن الصداقة[11]. وبالتوازي مع ذلك «تبلور محيط الخصوصية

---

(١١) قارن: Greenberg, *The Construcion of Homosexuality*، ص ٣٥٩؛ قارن كذلك: Klaude, *Vertreibung aus den Serail*، ص ٩٤-٩٨.



باعتباره مُنتَجا هدفه التفريق»[١٢]، أو بعبارة أخرى: كان الزواج هو من هنا فصاعدا هو المكان الوحيد لممارسة الجنس شرعا وللصداقة الرقيقة الشاعرية.

على خلاف ذلك كان هناك الكثير من الممارسات الجنسية غير المنظمة في العالم، والتي أزعجت التقسيم إلى محيط محافظ على العلاقة الجنسية ومحيط خال من العلاقة الجنسية بوضوح. ولإنتاج مثل هذا الوضوح لم يكن يكفِ الوقوف عند مستوى الأفعال كما كان ذلك هو الحال عند تصنيف الأفعال الجنسية باعتبارها آثاما في عصر ما قبل الحداثة. كل إنسان هو مذنب إذن، وهكذا يمكن أن ينسب لكل إنسان كل أنواع الآثام. وحيث أن كل شيء ممكن في أي وقت لا ينتج عن ذلك أي نوع من الوضوح. لكن يختلف الأمر إذا اعتبر الجنس تعبيرا عن الشخصية. في منتصف القرن التاسع عشر حدث هذا التغير في وجهات النظر. فالجنس «غير المنظم» لم يعد يعتبر في ذلك الوقت فائضا من الرغبة والعجز عن التحكم، بل عرضا من أعراض الشخصية المتغيرة المضطربة. من هذا المنظور الجديد بدا عالم الجنس أكثر نظاما من الناحية الجوهرية، واستطاعت البرجوازية الطبيعية السلوك أن تتحرر من كل شهوة «غير منتظمة»، والتي بدأت - كما يقول فوكو - «مطاردة العلاقات الجنسية الخارجة عن الإطار» مطاردة حثيثة والذي كان صيدها الأهم هو اكتشاف المثلي الجنسي:

> إن مطاردة العلاقات الجنسية الخارجة عن الإطار أدى إلى تجسيد المشاعر الجنسية غير الطبيعية وإلى خصخصة الأفراد.
> إن السدومية - كما عرفتها القوانين المدنية أو الكنسية القديمة -

(١٢) Klaude, *Vertreibung aus den Serail*، ص ٩٥.



كانت نمطا من السلوك المحرم، الذي كان يعتبر فاعله وحده هو مذنب قانونا. لقد أصبح المثلي الجنسي في القرن التاسع عشر شخصية لها ماضٍ وطفولة، وشخصية وشكل له بالنهاية تركيب عضوي متطفل ومن الممكن كذلك وجود تشريح جسمي غامض له. وليس أيا من ذلك مما هو عليه يذكر بعلاقته الجنسية. إنها كلها حاضرة فيه: إنها تخضع لكل سلوكياته باعتبارها مبدأً خبيثا ومؤثرا تأثيراً غير محدود(١٣).

إن ثنائية الغيرية-المثلية(١٤) «المكتشفة» جديدا تضيف معاناة لتلك الأقلية التي لا تريد أن تتخلص من رغبة العلاقة الرجالية، والتي تخطت كل ما كان موجودا من مطاردة للسدومية في العصور الوسطى وفي أوائل العصر الحديث، إلا أنه يبدو أنها قد تسببت في بادئ الأمر في إيجاد نظام أحسن في مملكة العلاقات الجنسية المظلمة. بيد أن هناك نتيجة في نفس الوقت تزعج هذا التصور، ففي القرن التاسع عشر لم تنتصر الرأسمالية والتحليل النفسي فقط، بل كذلك الاستعمار، وقد ثبت في الأذهان في تلك الأثناء بصورة جيدة أن «التفكير الأوروبي حول العلاقات الجنسية قد تزامن مع حقبة الاستعمار وكان يقف معها في علاقة تبادلية»(١٥) لقد هجمت قوة الغرب على تلك العوالم البعيدة العجيبة التي كانت «غير منظمة» بما فيه الكفاية حيث كانت تمارس علاوة على ذلك ممارسات جنسية

---

(١٣) Foucault, *Der Wille zum Wissen*، ص ٥٨.

(١٤) يعود مصطلحي «المثلية الجنسية» (أول وثيقة ١٨٦٩)، و«الغيرية الجنسية» (أول وثيقة ١٨٨٠) إلى كارل ماريا كيرتبيني Karl Maria Kertbeny (١٨٢٤-١٨٨٢). قارن: Lautmann (Hrsg.), *Homosexualität*، ص ٤٦.

(١٥) Kobene Marcer، مقتبس من Massad, *Desiring Arabs*، ص ٧.



عرضت النظام الغربي حول الجنس للخطر. ذلك لأن تلك الأنظمة لا يمكن أن تكون صحيحة إلا إذا كانت عالمية، وقد شكك في ذلك الرحالة والموظفون المسؤولون عن الشؤون الاستعمارية وعلماء الأعراق. لقد شغل الجنس في الشرق الأدنى أكبر اهتمام في كل ذلك، وهو المجال الذي كان الغرب قد صنع له صورة خاصة منذ زمن بعيد، وكان عليه - أي الغرب - في القرن التاسع عشر أن يدلل بطريقة مباشرة على التدخل الأوروبي ويبرره.

لكننا نريد أولا أن نلقي نظرة على الجنس في الشرق الأدنى حيث نريد أن نولي اهتماما خاصا بذلك الجانب الذي تسبب في استياء الغرب - وافتتانه، وهو موقفه من الحب والجنس بين الرجال.

تعددية خطاب الشرق الأدنى

ينتظم الجنس في كل الحضارات من خلال معايير اجتماعية، وتتم مخالفة تلك المعايير في كل مكان. فلا يبدو أنه يوجد جنس دون تعدد. حتى في الحضارات الإسلامية الكلاسيكية كان الجنس متعدد بصورة ملفتة. بيد أن هذا التعدد لم يتخطَّ حدود التسامح مع التعدد السائد هناك إلى حد كبير. ولم يعرف بوجود معاناة عميقة أو مستمرة بسبب تعدد معنى الجنس. وسبب ذلك بصفة خاصة هو أن ذلك التعدد المتأصل الذي كان موجودا في بداية تاريخ الجنس في الغرب والتي عمل العرب على تجنبه عبر القرون التالية لم يكن يشعر به أحد هناك. لم يكن في الشرق الأدنى تعدد آتي من عقيدة بأن الجنس يجلب السعادة والإفساد في نفس الوقت. وقد اعتبرت الممارسة الجنسية في مجال الأخلاق الجنسية الإسلامية كما يرى الغزالي مثلا في كتابه «إحياء علوم الدين» أمرا إيجابيا على الإطلاق. فممارسة



الجنس تعمل أولا كما يقول الغزالي على إعطاء الإنسان تذوقا إيجابيا مقدما للجنة، وثانيا على مواصلة الوجود الإنساني - إذا المرء راعى اتباع الدين[١٦]! ويشترط في ذلك بالطبع شرعية العلاقة بين الشريكين. والأفعال الجنسية الأخرى تعد في الإسلام كذلك أفعالا آثمة بصورة عامة، بيد أنها لا تحتل في الكتب عن «الكبائر» مكانة مميزة[١٧]. بالإضافة إلى ذلك ساد في الإسلام السني الاقتناع بأن المسلم المؤمن بالله حتى وإن كان مرتكبا للكبيرة لن يخلد في عذاب النار. وهذا الموقف قد تكون ضد رأي مدرسة المعتزلة الذين أصروا على رأيهم بأبدية العقاب في النار. بيد أن هذا المذهب لم يَسُدْ - مع أسف المسلمين «الإصلاحيين» المحدثين ومراقبي الإسلام الغربيين الذين يعتبرون إزاحة المعتزلة المشهورة بعقلانيتها والصارمة بصفة خاصة بمثابة كارثة حدثت في القرن التاسع، وهم يبشرون بإسلام «ليبرالي» من خلال إعادة إحياء الفكر المعتزلي[١٨]. ولأن فكرة العذاب الأبدي في النار لم تسد اتخذ علماء الدين في الإسلام آلية تفريغ علمي قوية.

لا يعد الجنس في الشرق الأدنى شيئا مخيفا، ولا كئيبا ولا خطيرا ولا إمكانية لجلب المفسدة، وليس «قطعة من الظلام يحملها كل شخص بداخله». على العكس من ذلك يعد الحب أخطر من ذلك، لأنه يجلب الخطر بالفناء في شخص الآخر والتحول إلى الثبات على طريقة الكائن المنعزل اجتماعيا[١٩]. وبينما للحب بعدا

---

(١٦) الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الثالث، ص ١٢٢.

(١٧) قارن على سبيل المثال: الذهبي، كتاب الكبائر.

(١٨) حول ذلك قارن على سبيل المثال دراسة Hildebrandt, *Neo-Muʿtazilismus*.

(١٩) Bauer, *Liebe und Liebesdichtung*، ص ٣٤٤-٣٥٠.



تعدديا تهديديا، فإن هذا البعد لا وجود له فيما يخص الجنس في الشرق الأدنى إلى حد بعيد. فتعدديته تابعة ويمكن التغلب عليها عن طريق الأساليب المعتادة لترويض التعدد.

يعد السبب الرئيسي للتعدد هنا هو تعدد الخطابات بالدرجة الأولى. فكما هو في أي مجال آخر توجد خطابات مختلفة معتد بها إلى جانب بعضها لا يمكن أن يدعي أحدها صلاحيته وحده. وحتى لو أنه نشأت من خلال ذلك تناقضات عامة فلم يكن هناك شغف بحل هذه التناقضات مرة واحدة. حتى في هذا السياق لم يكن يختلف الحب والجنس عن مجالات الحياة الأخرى. وكما في المجالات الأخرى قلما اكتشف المراقبون الغربيون هذه التعددية في الخطابات أو أدركوا قيمتها. إن من يبحث في موسوعة الإسلام *Encyclopaedia of Islam* عن شيء في الموضوع فسوف يُتخم بالفقه الإسلامي وحده. فنجد مثلا كلمة مثل «باءة» لا يعالج تحتها سوى الجوانب الفقهية - بصورة تبدو كما لو أن المرء في الإسلام يعتقد أن الإنسان «في الإسلام» لا يفكر في شيء عند ممارسة الجنس سوى في الدين وفي الفقه الإسلامي. إلا أنه الآن يوجد العديد من المستشارين الجنسيين الاجتماعيين الذين يضعون كلمة «باءة» نفسها في العنوان. لكن الفصل الخاص بالباءة لا يذكرهم بكلمة واحدة، وبدلا من ذلك يفصّل بدقة متناهية أنواع الجماع الحلال طبقا للرأي الفقهي وأنواعه الحرام[٢٠].

منذ ظهور هذا المقال في عام ١٩٦٠ ازداد التمسك الغربي بالخطاب الفقهي. وكانت أسباب ذلك حالات الإعدام بسبب زنى

---

(٢٠) Bousquet, *Bāh*



المحصن والجنس الرجالي المثلي في أفغانستان إبان حقبة طالبان أو في الأقاليم الإسلامية بنيجيريا التي كانت تطمح إلى استقلالية أقوى عن الحكومة المركزية. وحاليا يتجه التفكير الغربي إلى اعتبار الفقه الإسلامي هو الخطاب «الخاص»، أي هو ذلك الخطاب الذي يتضح «جوهر» الإسلام فيه. بهذا استطاع الناس أن يعتقدوا أن رجم الزاني المحصن تعبير عن جوهر الإسلام، وهنا تأتي خطوة صغيرة على طريق تصنيف الإسلام ببساطة باعتباره غير تنويري، وقديم، ودموي، وعدو للعلاقات الجنسية. بيد أنه هناك تحريك لأيدي هؤلاء الذين ينفذون هذه العقوبات، لأنه خلف تطبيق عقوبات الحدود تلك التي ليس لها مثيل تاريخي، توجد أجندة سياسية لا توجه بشدة ضد الغرب بكامله، بقدر ما توجه إلى النخب المحلية التي تتعاون مع الغرب وتكتسب قوتها وتأثيرها منه. ماذا كان يمكن إذن أن يكون أفضل ملائمة لإظهار المعارضة لمنظومة قيمه إظهارا أفضل من تطبيق العقوبات التي تثير أكبر استياء لدى الغرب، وتُفهم باعتبارها رمزا لتطبيق أخلاقيات «صارمة» خاصة يمكن أن يقف المرء بها ضد «انحطاط» الغرب؟

وكما هو الحال غالبا يلتقي موقف إسلامي أصولي هنا مرة أخرى مع موقف غربي برفضه العام للتعدد. ذلك لأن المنهج الفقهي الكلاسيكي مثال نموذجي للتعدد. فمن ناحية يحدد الفقه الإسلامي أشد العقوبات البدنية للاتصال الجنسي الطبيعي بين رجل وامرأة ليس بينهما علاقة زواج أو متعة حلال (المقصود هنا هو الزنى)، وكذلك بالنسبة للواط بين رجلين (وفي بعض المذاهب رأي ضعيف فيما يخص اللواط بين رجل وامرأة)، ومن ناحية أخرى يجعل الفقه نفسه تطبيق هذه الحدود يكاد يكون مستحيلا. فلا بد من وجود أربعة



شهود من اللازم أن يروا الفعل الجنسي بكل تفاصيله وأن ينتظروا عقوبة الجلد بسبب جريمة القذف إذا ما اكتُشِف شك أحدهم في شهادته - بغض النظر عن أن شهود العيان سيجدون من الصعب تبرير فضولهم المفترض. تعرف معظم المذاهب الفقهية طرقا لعدم تمرير حتى ولادة طفل غير شرعي باعتباره دليلا على الزنا: فالمرأة يمكن أن تكون قد حملت بالطفل أثناء نومها. وفي المذهب المالكي الذي لا يمرر هذه الحجة تنتشر على العكس من ذلك فكرة الحمل النائم (مثلا في تونس وشمال نيجيريا). ويعتمد ذلك على التصور بأن الأجنة يمكنها أن «تنام» فترة طويلة في الرحم، أحيانا تمتد لسنوات، بلا تطور. وإذا حدث أن «أوقظ» الجنين فإنه يأتي للعالم. من هذا المنطلق تعتبر بعض حالات الحمل في غير إطار الزواج حالات شرعية(٢١).

لا عجب إذن في أنه من الصعب حتى في كتب التاريخ التي تسجل كل حالة من حالات العنف والجريمة أن نجد حالة إعدام واحدة بسبب الزنا أو اللواط. بالنسبة للوقت فيما قبل القرن العشرين لم تقابلني في قراءاتي حالة واحدة من الإعدام أو حتى دعوى واحدة بسبب ممارسة الجنس بصورة غير شرعية بين الرجال. ومعرفتي بحالة واحدة من الرجم يعود الفضل فيها لإشارة من أحد الزملاء، وتترك طريقة توصيف تلك الحالة شيئا من الشك أنه لا وجود لحالات تالية.

كان القاضي الذي أصدر هذا الحكم هو سنان الدين البياضي (توفي ١٠٩٨/ ١٦٨٧) الذي شغل في نهاية حياته الوظيفية المنصب

(٢١) Anke Bossaller, *«Schlafende Schwangerschaft» in islamischen Gesellschaften. Entstehung und soziale Implikationen einer weiblichen Fiktion*، فورتسبورج ٢٠٠٤



غير الهام قاضيا للعسكر في الأناضول. بذلك كان مهما بما فيه الكفاية ليوضع اسمه ضمن الألف ومائتين وتسعين شخصية التي جمعها الأديب والعالم اللغوي المحبي (١٠٦١-١١١١/ ١٦٥١-١٦٩٩) في موسوعته للشخصيات المشهورة بالقرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي. في العشرين سطرا التي خصصها المحبي لسنان الدين وصف تقدمه الوظيفي في وظيفة القاضي وذكر كتاباته؛ بهذا لا تختلف هذه السيرة القصيرة عنها في الكتب الأخرى. بعد ذلك وصف قضيته التي كان عليه أن يحكم بها في أثناء عمله قاضيا حيث خرجت هذه السيرة عن الإطار العادي. وقد كان حكم سنان الدين المتسبب في رفعة مكانته هو حكم بالموت رجما على امرأة اعتبرت جريمتها ثابتة بشهادة أربعة شهود، والتي طبقا لها وطبقا للقواعد المخصصة لذلك حكم بهذا الحكم وتم تنفيذه. يصف المؤرخ هذه القواعد بكل تفاصيلها إما لأنه لا يفترض معرفتها للقارئ أو لأنه يعتبرها غير ممكن تطبيقها فعليا. يبلغ اندهاشه حول الفعل مداه - ليس فعل المرأة ولكن فعل القاضي الذي ربما انصاع على الأحرى لمزاج الإعدام دون محاكمة لدى سكان القرى بأكثر من قناعته بذلك - عندما يصيغ عبارة التعجب التالية: «شيء كهذا لم يحدث منذ بدايات الإسلام!» وقد عزل القاضي من منصبه جراء ذلك (حيث لم يتبين البتة ما إذا كان الحكم هو سبب العزل) وقضى بقية أيامه تاركا للعمل دون أن يشغل أي منصب آخر[٢٢].

وسواء في فهم المحبي (وبالتأكيد غالبية معاصريه) وكذلك في الفهم الغربي الحالي للإسلام يعد رجم تلك الزانية المحصنة أمرا غير

(٢٢) المحبي، خلاصة الأثر، المجلد الأول، ص ١٨١ والتي تليها - وأشكر ماركو شولر Marco Schöller على الإشارة لهذه المعلومة.



معقول، أي شيء لم يكن ليسمح أن يحدث - لا ندري ما حصل مع الزاني المحصن في هذه القضية، لأنه لا بد وقد ثبتت عليه نفس العقوبة. بيد أن كلا الموقفين يختلفان مع بعضهما في نقطة أخرى. فالمصلحون الغربيون للإسلام ينزعجون من القاعدة المعيارية، أي من وجود تهديد بعقوبات قاسية في الفقه الإسلامي (التي، بالمناسبة، لا تعود للقرآن في حالة الرجم، على العكس من صورة نمطية منتشرة). وتنفيذها يعتبرونه نتيجة حتمية لتلك القواعد المعيارية. والرجم بذلك هو عرض من أعراض الشر المستطير الذي يجب البحث عنه بالنهاية في «جوهر» الإسلام. لكن المحبي على العكس من ذلك لا ينزعج من وجود القواعد القاسية، بل من تنفيذها. فرجم الزاني المحصن يقبل باعتباره قاعدة معيارية، ربما قد طبق في «عصر صدر الإسلام» تحت ظروف خاصة، لكنه أصبح بسبب العوائق التي تكون هذا الحد ذاته غير قابل للتطبيق وغير صالح من الناحية العملية. هذا القبول بالتعدد لا يتفق مع الفهم الحديث للقواعد المعيارية، وهكذا يعد موقفا مثل موقف العالم العربي الإسلامي الكلاسيكي غير مفهوم للمراقبين الحاليين. إنه من المحدد أن الأصوليين الإسلاميين في أيامنا هذه يشاركون ناقديهم الغربيين في طرق تفكيرهم؛ وذلك لأنهم كذلك مقتنعون بأن القوانين لا بد أن تطبق حتى وإن كان يجب لذلك الالتفاف حول قواعد أخرى تبدو لهم أقل رتبة.

بيد أننا شغلنا أنفسنا في الواقع طويلا بخطاب العلاقات الجنسية في الفقه الذي حدثت مبالغة في أهميته في العصر الكلاسيكي. والمقالات المعتمدة القليلة هي كما رأينا تكاد لا تكون مهمة من الناحية العملية، كما لم يتناول الفقهاء بقية المجالات الأخرى



الخاصة بالممارسة الجنسية طالما لم تختص بأحكام الطهارة أو الزواج. حتى الفصول التي تناولت الزنا واللواط يمكن القول أنها كانت تكتب «بلا رغبة» وباختصار ونادرا ما كان مختلف في شرحها. فابن رشد لم يذكر في كتابه للفقه المكون من أربعة مجلدات فعل اللواط بكلمة واحدة، وهو «نقص» يسده ناشر كتابه حديثا بهامش سفلي طويل(٢٣). وقد سكت الفقهاء الكلاسيكيون على كل حال عن كثير من الموضوعات التي شاركت في تحديد معالم خطاب العلاقات الجنسية الغربي. كما وصل موضوع الاستمناء مثلا في أوروبا في القرن التاسع عشر إلى كونه أحد الخطابات الاجتماعية. وقد كان «الأطباء في القرن التاسع عشر مشغولين كثيرا بالموضوع حرفيا. وقد أدى ذلك إلى تشكيل علم أمراض طبي مفعم بالهواجس، مقارنة بالخيال الجمعي حول السحر الذي أجج من عملية اصطياد السحرة في القرن السادس عشر والسابع عشر»(٢٤). وهذا الموضوع لم يلفت انتباه الفقهاء المسلمين الذين كان لديهم في الواقع ما يقولونه عن كل شيء. حتى الجزيري (١٨٨٢-١٩٤١) لم يذكر في كتابة واسع الانتشار «الفقه على المذاهب الأربعة» شيئا عن الاستمناء، إلا أن هذا «النقص» سده شراح الكتاب في الطبعة الجديدة عام ١٩٩٨(٢٥).

ولتلخيص هذا مرة أخرى نقول: إن الفقه الإسلامي ليس هو أهم خطاب للعلاقات الجنسية في العالم الإسلامي، وليس هو الخطاب المحدد لذلك من وجهة النظر الدينية. والأخلاق الجنسية المذكورة

---

(٢٣) ابن رشد، بداية المجتهد، المجلد الرابع، ص ١٧٢٩، هامش رقم٣.

(٢٤) Muchembled, *Die Verwandlung der Lust*، ص ٢٢٩.

(٢٥) قارن: الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، المجلد الخامس، ض ٢٢٢ والتي تليها.



فيما سبق، كما وصفها الغزالي وآخرون، كانت ذات أهمية أكبر للحياة اليومية.

غير أننا مرة أخرى نريد أن نتحرر من التصور بأن الخطابات الدينية في «الإسلام» تعد أهم من الخطابات الدنيوية من حيث المبدأ. بيد أنه في مجالات الحب والجنس توجد على كل حال نصوص دنيوية مؤلفة بعدد أكبر من الدينية وهي موزعة على خطابات عديدة مختلفة. وهذه التعددية في الخطابات يدفعها الواقع بأنه لم يكن يوجد تصور لمجال حياتي واحد من «العلاقات الجنسية».

هنا يجب ذكر الكتب الإرشادية أولا، التي وضعت مبكرا وتواصلت عبر القرون لتواصل الأدب اليوناني في مواصلة مباشرة تقريبا. وإذا كان ميشال فوكو يعتبر الإسلام من تلك الحضارات التي تنطوي على علم للممارسة الجنسية ars erotica فقد كانت تلك الكتب هي النصوص التي يقصدها[(٢٦)]. بيد أن فوكو يوقظ هنا توقعات صياغتها غربية وليست بالضرورة توقعات تسببها النصوص العربية، التي ترضي أية تصورات إلا خيالات الخطاب الدائر حول «جناح الحريم» الجنسية المبالغ فيها. تعد معظم تلك الكتب على الأحرى كتبا تعطي ارشادات عن النظافة الجنسية الموضوعية والتي لا توضح الطريق أبدا إلى أي نشوة جنسية معروفة، بل تعطي إرشادات في موضوعات بسيطة مثل أفضل أوقات اليوم للمعاشرة والعلاقة بين التغذية والجنس. وعندما اكتشفت في القرن التاسع عشر - وقد كان غاي دي موباسانت Guy de Maupassant رائدا في ذلك - كانت تثير الاهتمام بطريقة طريفة باعتبارها كتبا في الإثارة

---

(٢٦) Foucault, *Der Wille zum Wissen*، ص ٧٤ والتي تليها.



الجنسية[٢٧]. كان سوء الفهم الكبير مدركا إذا ما فكر المرء أن أوروبا المسيحية لم تكن تعرف منذ نهاية العصر اليوناني الوثني نصوصا يسود فيها تناول موضوعي وتطوعي لموضوع الجنس، كما كان الحال في الكتب الإرشادية العربية عن النظافة الجنسية.

وقد قابل شعر المجون مثل هذا الفهم الخاطئ. في مثل قصائد الشعر تلك يتحدث الشاعر عادة عن العلاقات الجنسية، لكنه هناك سوء فهم لاعتباره نموذجا مشابها لظاهرة الإثارة الجنسية؛ ذلك لأنه ليست كل القصائد التي تندرج تحت صنف شعر المجون تتناول موضوعات جنسية[٢٨]، كما أنه من ناحية أخرى قلما تساهم تركيبة الأشياء الجنسية في قصائد المجون في الإثارة الجنسية. ويتناول جزء كبير من قصائد المجون قصائد صغيرة عن حوادث مؤسفة، مثل «قصائد القدرة الجنسية» التي يشتكي فيه الشاعر عن عضوه الذكري الذي ينتصب في وقت غير مناسب، ولا يفعل ذلك في الوقت الذي يجب عليه فيه أن يفعل. ويتناول شعراء مجون آخرون مثل شاعري المجون الكلاسيكيين الكبيرين في عصر العباسيين، وهما ابن الحجاج وابن سكرة موضوعات ذات مخالفة محسوبة للمحرمات. وكيفية استيعاب تلك القصائد ذكرها الأديب المهم في عصر المماليك ابن نباتة في عنوان لمختارات من شعر ابن الحجاجي. وقد سمى كتابه «تلطيف المزاج من شعر ابن الحجاج» وقال بذلك في وضوح ما كان يهدف إليه هذا الصنف الأدبي، هو معادلة لـ«عدم ارتياحه للحضارة»، وملجأً لإمكانية الاختفاء، للتحرر من اضطرار امتلاك الوجاهة التي يخضع لها عالم مؤثر في المجال العام. ولا

---

(٢٧) قارن، Nafzāwī *der duftende Garten*

(٢٨) ديوان أبي نواس، المجلد الخامس.



يبدو لي أنه إنجاز ثقافي قليل إذا ما تم تخطي هذا الحد من الاحتشام بطريقة أدبية سامية. كان ابن نباتة من أكثر الناس تهذيبا للأسلوب البديع في عصره - ورجل ورع - ظل حياته بكاملها يعمل على سمعته باعتباره مثقفا محل احترام. ولهذا السبب بالذات بدا له من النافع أن يهذب تلك المحاولات على هامش الحضارة - رغم أنه استطاع أن يشعر بنيل مكانة في التراث القديم أصبحت في عصرنا غير مفهومة إلى حد ما.

يعد شعر الغزل أهم من ذلك بكثير الذي يمثل أهم خطاب عن المتعة بين البشر منذ القرن الثامن والقرن التاسع عشر[٢٩]. ولا يكاد يوجد شاعر مشهور لم يخصص جزءًا من شعره للغزل؛ وهناك شعراء لم يقرضوا شعرا في أي مجال آخر، وهناك طائفة هائلة من هواة الشعر الذين أسعدوا عالمهم والعالم الذي جاء بعدهم بأشعارهم في الغزل والتي بقي منها عدد كبير حتى اليوم. إن الألوف المؤلفة - إن لم يكن مئات الآلاف - من قصائد الغزل التي كتبت على مدار ما يزيد على ألف عام بالعربية والفارسية والتركية والأردية واللغات الأخرى ونقلت حتى اليوم تمثل تركة للعالم «الإسلامي» تستحق أخذها بجدية لا تقل عن كمية الكتب الدينية (المؤثرة كذلك). إلا أن شعر الغزل الكلاسيكي المكتوب بالعربية والفارسية والتركية والأردية قد واجه القارئ الغربي في القرن التاسع عشر بمشكلة كانت في البداية تبدو لا حل لها. وتكمن هذه المشكلة في أنه منذ القرن التاسع كان جزء كبير

---

(٢٩) قارن حول هذا: Bauer, *Liebe und Liebesdichtung*، وكذلك: Bauer, Neuwirth (Hg.), *Ghazal as World Literature*، المجلد الأول: *Transformation*؛ Neuwirth u.a. (Hg.), *Ghazal as Worlf Literature*، المجلد الثاني: *Great Tradition*



من قصائد الغزل التي ألفها رجال لم تكن موجهة إلى النساء بل إلى الغلمان. ومنذ انتهاج النخبة في الشرق الأدنى للتصورات الغربية عن الحب والجنس فإن المشكلة التي كانت في البداية مشكلة غربية تحولت إلى إحدى مشاكل الشرق الأدنى نفسه. ومحاولات التغلب على هذه المشكلة كانت أحيانا مضحكة وأحيانا أخرى بائسة ودائما ما كانت حمقاء. كما جاءت المحاولة بجعل قصائد الإثارة الجنسية المثلية في الترجمة قصائد إثارة جنسية غيرية محاولة غير موفقة، أي باستبدال شخصية المحبوب الرجل بشخصية امرأة - وهي محاولة فشلت بانتظام لو أن شخص المحبوب بدا للشاعر حلوا بسبب بداية ظهور لحيته. وأقل من ذلك في عدم التوفيق كانت تلك النظريات التي أرادت أن تجعل الحضارة «الإسلامية» حضارة مختلة.

على خلاف ذلك لم تكن المشكلة في النصوص، بل في عيون المراقب. فابتداءً يمكن التأكيد بأن شعر الغزل ليس خطابا عن «مجال العلاقات الجنسية»، بل عن الحب ولا يتعارض باعتباره كذلك مع خطاب الفقه الإسلامي عن الأفعال الجنسية المباحة أو المحرمة. بعبارة أخرى، يعد ممارسة الجنس بين الرجال في علم الفقه الإسلامي إثما، لكن حب الرجال الآخرين ليس محرما. لذلك أمكن لبعض الرجال الذي يعتبرون مسلمين مخلصين للقانون (والذي يعتبرون بلا شك من هؤلاء) أن يؤلفوا قصائد في الغلمان الحسان. ويبدو هذا الأمر بالنسبة لكثير من المسلمين أمرا صعب التصديق بأن عالم الحديث الكبير في فترة ما بعد التشكل الحضاري ابن حجر العسقلاني مثلا قد ألّفَ أبياتا في العاطفة تجاه الرجال. وما كان ابن حجر ليستوعب مثل هذا الرفض لأبياته في الحب على الإطلاق. ويبدو له من البديهي - كما هو الحال عامة في الشرق الأدنى فيما



قبل فترة الاستعمار - أن الغلمان الحسان محل اهتمام وأن الرجل يمكن أن يحب الغلمان كما يحب النساء. وقد بدا لابن حجر فكرة جيدة - بما هو مخالف للعادة بما فيه الكفاية - أن يستهل قصيدة عشق لزوجته المؤتمنة ببعض أبيات بها كلام في الغزل للرجال[٣٠]. ويعتبر هذا بدوره بالنسبة للمراقب الحديث الذي تلاشى من خلال اشتعال الشغف بإفراد المعنى في الغرب أمرا مستغربا إلى حد ما، لأن ابن حجر لم يكن يريد أن يصنف نفسه في ثنائية المثلية والغيرية. وما ينطبق على ابن حجر يمكن أن ينطبق على كل رجال الشرق الأدنى في فترة ما قبل الاستعمار حتى نهاية القرن التاسع عشر التي بقيت لنا منها بعض الشواهد المماثلة. إن الخطاب الأساسي عن الحب في الشرق الأدنى يفهم فقط إذا ما تخلى المرء عن الادعاء بعالمية الخطاب الغربي.

وهذا لا ينبغي أن يعني بصورة عامة أن خطاب الشرق الأدنى لا يعرف حدوده هناك - مثلما في العصر اليوناني - حيث يصطدم القبول المبدئي بالرغبة في علاقة رجالية بتصور بطريركي للرجولة. من ناحية أخرى يعتبر أمرا عاديا أن يحب الرجال رجالا آخرين، ومن ناحية أخرى يُتوقع أن يأخذ رجل الدور النشط (أي المولج لعضوه الذكري) في الفعل الجنسي حيث يبقى النوع الحقيقي لشريكه الجنسي بلا أهمية. من خلال ذلك تبقى إمكانية العلاقات الجنسية الرجالية المقبولة اجتماعيا محصورة، لأنه في حالة رجلين من نفس العمر لا يبدو من الواضح من هو الرجل الحقيقي، أي النشط، ومن يأخذ الدور السلبي. في هذا الموضع ينشأ موقف قديم من التعدد، وما يميزه أن هذا الموقف شديد اللبس لم يضطهد أو يحارب، بل

---

(٣٠) قارن: Bauer, *Ibn Ḥajar*



احتفي به في صنف أدبي بصورة حماسية. هذا الصنف الأدبي الذي كان يوجد في منطقة البحر المتوسط وفي الشرق الأدنى قبل الغزو العربي أسميه «قصيدة الإبيغراما التبريرية عن نموِّ اللحية». ونقطة انطلاق هذه القصائد هو أزمة نموذجية في تعدد المعنى: ينمو للغلام المحبوب لحية لافتة للنظر، فيجب لهذا أن تنتهي علاقة الحب لأنه لم يعد محددا من هو المُحِب ومن هو المحبوب. ولأن علاقات الحب تلك كانت عميقة من الناحية العاطفية فكان هذا أسهل في القول من الفعل. وهذا التناقض يتم صياغته في إبيغراما يبرر فيها الشاعر مواصلة علاقة الحب التي تعتبر طبقا للأخلاق السائدة مشكلة. ومعظم هذه القصائد ذات جزءين. بيتها الأول يصف الموقف ويذكر اتهامات الموبخين، أو يصف كلا الأمرين معا، وبيتها الثاني يقدم دليلا تبريريا يشير إلى ملحة طريفة.

إحدى أقدم «قصائد الإبيغراما التبريرية عن نمو اللحية» تلك المعروفة توجد في «المقتطفات اليونانية». وتعود للشاعر اليوناني ستراتون Straton الذي عاش في القرن الثاني بعد الميلاد، وتبين كيف استمرت التصورات اليونانية في الشرق الأدنى:

إذا مر عليك الأول الذي بلحيته شعر ناعم نامٍ، وإذا نما لك على الخدين الشعر أشقر بصورة أقوى

فأنا أريد يا حبيبي ألا أهجرك. حتى وإن شوّك الشعر، فيبقى لي ما أبقيته من جمال[٣١]

---

(٣١) *Anthologia Craeca*، المجلد الثاني عشر، ص ١٠، مقتبس عن: *Die Griechische Anthologie in drei Bänden* نشره وترجمه Dietrich Ebener، برلين ١٩٨١، المجلد الثالث، ص ١١٩.



بعد تحويل الإمبراطورية إلى المسيحية (وبالتأكيد نتيجة لذلك) اختفت «قصائد الإبيغراما عن نمو اللحية»، إلا أنها عادت إلى الحياة بعد الفتح العربي. كان أبو نواس وأبو تمام من بين الأوائل الذي رويت عنهما قصائد الإبيغراما تلك. كانت حجتهما تسير على خطى ستراتون: فالغلام قد نمت له لحية إلا أنه ما زال حلوا كما كان. وبدلا من هذه الثنائية «نعم..... ولكن» ظهرت طرق تبرير أخرى. فقد تم عرض نمو اللحية باعتبارها أمرا إيجابيا باستخدام المنطق الصوري الشعري الداخلي، كما في الإبيغراما ذات الثلاثة أبيات للشاعر المعروف أولا بكونه شاعر المقامات[٣٢] وهو الحريري (٤٤٦-٥١٦/ ١٠٥٤-١١٢٢):

قالَ العواذلُ ما هذا الغرامُ بهِ أما ترى الشَعْرَ في خدَّيهِ قدْ نَبتا
فقلتُ: واللهِ لو أن المفنّدَ لي تأمّل الرشّدَ في عينيهِ ما ثَبتَا
ومَنْ أقامَ بأرضٍ وهي مجدبةٌ فكيفَ يرحلُ عنها والربيعُ أتى[٣٣]

قصائد الإبيغراما التبريرية عن نمو اللحية تلك تعدُّ قطعا فنية من تعدد المعنى لأنه ليس فقط موضوعها هو موقف متعدد المعنى، بل يتطلب أسلوبا بديعيا في تعدد المعنى يمكن أن تصاغ به النكتة، وهنا تبرير منطقي صوري: تُشبّه اللحية بنمو النباتات («زهرة الربيع») وينتج عن ذلك نتيجة خاطئة: فاللحية تشبه الزهرة؛ وإذا اعتبرت الزهرة جيدة فاللحية جيدة.

وقصيدة الإبيغراما التبريرية عن نمو اللحية وصلت إلى شهرة مثل

---

(٣٢) Friedrich Rückert, *Verwandlung*

(٣٣) الحريري، في: النواجي، مراتع الغزلان، مخطوط Top Kapu رقم ٧٢٢، صفحة رقم b٦٦.



قليل من أشكال وموضوعات الشعر الأخرى فقط. فما بين عام ٨٠٠ و١٨٠٠ نشأت آلاف من تلك القصائد. كان النواجي (٧٨٨-٨٥٩/ ١٣٨٦-١٤٥٥) بوصفه أديبا وعالما للحديث مشهورا بتأليفه لمقتطفات وكذلك لقصائد في حب النبي قد جمع كتابا كاملا من قصائد الإبيغراما تلك[٣٤]. وعندما بدأ الناس في العصر العثماني العناية بأسلوب التأريخ البديع بالشعر فقد نشأت «قصائد إبيغراما تأريخية عن نمو اللحية» التي تسمح لنا، لو أن أدب تلك الفترة قد لقي عناية أفضل، بتأريخ نهاية هذا التقليد بالسنة بدقة - ولا بد أنه قد انطفأ وهجها في أربعينيات أو خمسينيات القرن التاسع عشر - بسبب التصورات الأخلاقية المسيحية - التي استوردت في حالتنا تلك من أوروبا. بذلك انتهى تراث طال لمدة ألف عام، أو هو بالأساس استمر ألفي عام، لأنه ليس من المتصور أن قصائد الإبيغراما العربية التبريرية عن نمو اللحية ليست مواصلة لتراث السابقين في العصور الأقدم. والأصعب من ذلك هو التمسك بادعاء عالمية الممارسة الجنسية بمفهومها الغربي خاصة وأن الغرب حتى اليوم - مخالفةً لكل الدلائل - يريد اعتبار نفسه هو الوريث الوحيد والمباشر للفكر اليوناني. إن التصورات اليونانية عن الحب والجنس والعائلة لم تستمر في الوجود في الغرب بل في الشرق الأدنى حتى وجدت تعبيرا عنها في الأدب حتى منتصف القرن التاسع عشر قبل اضطرارها للصمت تحت التأثير الغربي.

لنحاول بالنهاية أن نلخص أهم تيارات التصورات اليونانية الإسلامية عن الحب والعلاقات الجنسية، حيث لا يمكن تجنب

---

(٣٤) قارن: عبد الهادي، مؤلفات شمس الدين النواجي، ص ٧٨-٨٠، مع إشارة إلى أحد عشر مخطوطا.



المنظور الأوروبي المركزي، لأن تلك النقاط بالذات لا بد من مناقشتها لأنها تبدو جديرة بالملاحظة أمام الخلفية الغربية الحديثة وحدها خاصة: أولا يتبين أن (١) أن الفتيات والغلمان يُعدُّون جذابين جنسيا بالمستوى نفسه. ويبدو للرجال أمرا طبيعيا أن يقع المرء في حب الفتيات الحسان وكذلك في حب الغلمان المليحين، كما أنه (٢) ليس حراما تأليف قصائد في حب الغلمان (إلا في عيون بعض العلماء المتشددين الذي يغضبون قائلين أن ذلك تشجيع لفعل محرم). يعتبر (٣) من المعقول تماما مبادلة المشاعر الرقيقة بين الأصدقاء. على العكس من ذلك فإن (٤) اللواط في الفقه الإسلامي محرم. لكنه لا يعاقب عليه إذا كان بالتراضي وفي الإطار الخاص(*). (٥) على أي رجل بالغ أن يلعب دور المحب النشط؛ وتعدد المعاني التي تنشأ عند حب الغلمان الذي تنمو له لحية قوية لا بد من تجنبها، هو أحد أحب موضوعات الأدب، التي طالما بقيت مفضلة ذلك لأنها تعكس مشكلة حياتية يومية.

الجنس مع ادعاء الحق بالعالمية

من الممكن أن تنتهي القصة عند هذا الحد، لأن مثل تلك التصورات ومثيلاتها لا توجد فقط في العالم الإسلامي بكامله فيما قبل الحداثة تقريبا بل كذلك في التاريخ اليوناني والروماني والفارسي القديم بصورة لا تختلف عنها في النهضة الإيطالية، كما أنها توجد على امتداد جنوب أوروبا وشمال أفريقيا علاقات مشابهة تمتد لتصل إلى

(*) النقطة رقم (٤) تمثل رأي المؤلف الذي أجده مخالفا في قوله لما في الشريعة الإسلامية. (المترجم)



اليابان[٣٥]. بيد أن هذه العلاقات تصطدم بما اعتقد الغرب ويعتقد بأنه يعرفه عن العلاقات الجنسية. وهكذا تتواصل الحكاية.

في الواقع كان لا بد لعالمية التصورات عن الجنس التي تتعارض مع تصورات الغرب أن تهز أحد أهم الأدلة في مجال العلاقات الجنسية الغربي، وهذا الدليل هو الطبيعة. في خطابات العالم الإسلامي تلعب الطبيعة دورا في الكتب الإرشادية عن النظافة الجنسية، ولكنها طبيعة الجسد وتعادل مستخرجاته التي لا بد من مراعاتها. لكن المبادئ الأخلاقية لا تشتق من الطبيعة. إذن فمن الواضح ببساطة أنه لا يمكن استنتاج أدلة أخلاقية من الطبيعة، ولا يمكن وجود يقين بديهي بأن شيئًا ما إذا ما كان طبيعيا، بأنه جيد أو حسن (وعلى العكس من ذلك: بأن شيئًا ما إذا ما كان غير طبيعي بأنه لا بد أن يكون بالضرورة جيدا أو حسنا). وبالرغم من ذلك فقد أسيء استخدام الطبيعية منذ العصور الوسطى باعتبارها «عاهرة الأخلاق»[٣٦]، ويفعل ذلك في خطابات العلاقات الجنسية في الكنائس المسيحية حتى اليوم.

كانت نقطة الانطلاق في الغرب: (١) العلاقات الجنسية من الواجب توضيحها، وأنها (٢) لا بد من توضيحها من خلال الطبيعة، حيث يغطي الطبيعي وكذلك تغطي القيم الأخلاقية المأمولة بعضها بعضا بصورة نموذجية، (٣) أن التصورات الغربية عن العلاقات الجنسية «العادية» تتوافق مع الطبيعة وكذلك مع النظام الأخلاقي للعالم ولهذا يمكنها أن تطالب بالعالمية. في هذا السياق لا يجوز

---

(٣٥) Leupp, *Male Colors*، وكذلك Pflugfelder, *Cartographies of Desire*.

(٣٦) هكذا عند Sommer, *Wider die Natur?*، ص ١٦٠، مع أمثلة متعددة.



للمرء أن ينخدع أن التصورات عن العلاقات الجنسية «الطبيعية» قد تغيرت مع مرور الوقت في الحضارة الغربية أقوى مما تغيرت في أي مكان آخر. ونتيجة لذلك لم يمكن لتلك التصورات دائما أن تتطابق مع أحد التصورات مع أحد تصورات الطبيعة المعتبرة اعتبارا جوهريا. وبنفس الطريق انخدع المرء بكون جزءاً كبيراً من البشر - في الواقع: الجزء الأكبر - قد أدرك جنسا آخر غير الجنس البديهي أو أنه ما زال يشعر به باستمرار، كما انخدع المرء بصورة أقل من خلال بقاء المسلَّمات (١) و (٢) (غير الأكيدة بالمرة) بقاءً أفضل، بينما يتخلى المرء عن مسلَّمة رقم (٣) كما ستبين الفكرة التالية. فإن تم التمسك بالحالة بأن العلاقات الجنسية لا بد من توضيحها في الواقع وأنها لا بد من توضيحها من خلال تطابقها أو عدم تطابقها مع الأسس الطبيعية للوجود الإنساني فسوف ينتج عن ذلك فيما يخص ما تعتبر في الغرب تصورات طبيعية تناقضٌ لا يمكن حلحلته أمام أهم خطاب طبيعي من خطابات الحداثة، ألا وهو نظرية النشوء والتطور. ذلك لأنه إذا ما اعتبرت الرغبة الجنسية المثلية انحرافا موروثا بالضرورة فليس من السهل توضيح سبب عدم انقراضه، لأن الرجال المحبين لنوعهم يتركون ذرية أقل من الرجال الغيريين. أما إذا اعتبرنا الفهم اليوناني-الإسلامي باعتبارها شكل «طبيعي» من أشكال العلاقات العاطفية، فلن ينتج عن ذلك هذه المشكلة. والقدرة على الإحساس بالجاذبية الجنسية لنفس النوع ستعتبر شرطا مهما للترابط الاجتماعي وسيكون توضيحها بذلك في وظيفتها التطورية. كما أن وجود أقلية تشعر بميل لنفس النوع غالبا وأقلية تشعر بغيرية الجنس غالبا ستكون حقيقة لا تحتاج إلى الشرح والتوضيح لأن الأمر سيكون بمثابة حالات خاصة من القدرة على امتلاك علاقات جنسية مع كلا



الجنسين. ترتبط بهذه الحقيقة البيولوجية نماذج توضيح حضارية. ولأن الميل الجنسي الرجالي يندد به في الغرب منذ ألفي عام (على العكس من موقف العالم الإسلامي)(*)، وقد عاقب عليها الغرب في الواقع آلاف المرات بالتعذيب وبالموت، فإن التوضيح الحضاري لمسألة «تطبيع الغيرية الجنسية»[٣٧] في العالم الغربي يعد أمرا معقولا. إن الذعر من المثلية باعتباره نتيجة للرغبة المثلية الرجالية المكبوتة ليس ظاهرة عامة بلا مقابل في الغرب وفي أي مكان انتشر فيه تطبيع الغيرية الجنسية[٣٨]. ولم تكن تلك الظاهرة معروفة في العالم الإسلامي (في التاريخ القديم).

على العكس من ذلك لم يكن من الممكن تبرير التعامل المتسامح والمتساهل في العلاقات الجنسية الرجالية المثلية في الحضارات غير الغربية. وانتهت المحاولات المماثلة بتناقضات لم يمكن حلها، إذا لم تكن منذ بدايتها محاولات بائسة. هكذا يوجد نظريتان متنافستان لتوضيح حضور الإثارة المثلية في العالم العربي. يمثل الأولى في المقام الأول المستشرقون الغربيون، وترجع «المثلية الجنسية» المنتشرة في العالم الإسلامي (ومصطلح المثلية الجنسية هنا مصطلح غير مناسب بالمرة) إلى النقص في النساء. حتى عام ٢٠٠٩ كان هناك من يقول بوجهة النظر هذه في مقال بموسوعة اليهود في العالم الإسلامي *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* الذي أراد الكاتب فيه أن يوضح انتشار الإثارة الجنسية الرجالية المثلية بين اليهود في العالم الإسلامي، قائلا: إن اليهود الذي لم

(*) يعتمد المؤلف في رأيه ذلك على الشعر. (المترجم)

(٣٧) المصطلح يعود لـ Klauda, *Vertreibung aus dem Serail*

(٣٨) قارن: Adams u.a., *Homophobia*



يكن عندهم ما عند المسلمين من فصل بين الجنسين أخذوها من المسلمين وانتشرت لديهم بسبب النقص في النساء(٣٩).

بيد أن النساء لم يكنَّ بأي حال من الأحوال معزولات في عصر ما قبل الحداثة في العالم الإسلامي، كما تريد هذه النظرية أن تثبت. فقد استطاع بعض الرجال الزواج بأكثر من امرأة، كما استطاعوا لو كانوا مرفهين بما فيه الكفاية أن يمتلكوا فتيات بملك اليمين. بالإضافة إلا ذلك هناك شهادات جيدة على وجود العاهرات في كل المدن والأزمنة. بالنظر إلى تلك الحقيقة استطاع علماء آخرون، وهؤلاء من العرب العارفين بالخلفيات الاجتماعية معرفة أفضل أن ينتهجوا نظرية مغايرة تماما: لم يكن السبب هو نقص النساء، بل الفائض من النساء هو الذي شجع على المثلية الجنسية. فالوصول السهل للنساء من كل الأجناس والشعوب استدعى عند الرجال إشباعا لدرجة أدت بالنهاية إلى الميل للغلمان في طريق البحث عن إثارة جديدة للغريزة(٤٠). وهكذا يجب الإبقاء على أن كثيرا من النساء وكذلك قليلا من النساء تبريرا لوجود مشاعر الإثارة الجنسية المثلية، وأن كلا من هذه التبريرات لا بد من تطبيقه على الخليفة المأمون في القرن التاسع الذي كان يمتلك جناحا بحريمه، وكذلك على عامل قاهري فقير اسمه «المعمار» في القرن الرابع عشر، مع السكوت تماما عن الرجال الأثينيين والفلورنسيين والعثمانيين من مختلف العصور تماما.

فلنؤكد نتيجة لمجمل تصوراتنا بما يلي: إن محاولة تبرير الجنس الغربي بأنه «طبيعي» تفشل مثلها مثل المحاولة تبرير الجنس الإسلامي

---

(٣٩) قارن Ben Naeh, *Homosexuality in Jewish Society*

(٤٠) قارن على سبيل المثال: Massad, *Desiring Arabs*، ص ٨٦ و ١٠٦.



القديم حضاريا. وقد كان من الأسهل عكس هذه الفكرة. وبينما تفشل محاولات تبرير الرغبات الجنسية المثلية المنتشرة عالميا في حضارات أخرى فشلا واضحا تكاد لا تكون «الشروط المقتبسة لطريقة حياة جنسية غيرية حصرية [...] حتى اليوم موضوعا للبحث»(٤١). وليس السبب في هذا هو أن الحضارة الغربية تعتبر كل ما تفعل طبيعيا وعالميا وبذلك تعتبر الجنس فيها هو الوحيد «الصحيح»، بل الأكثر من ذلك يكمن السبب في أنها تفعل ذلك في انفصال عن الحضارات الأخرى. في الشرق الأدنى يعتبر المرء الجنس الخاص أمرا بديهيا تماما مثله مثلما في الغرب، لكن المرء لم يفعل ذلك في انفصال عن تصورات الآخرين. لقد كان الجنس لدى الآخرين في كل الأحوال مهما بما فيه الكفاية لدرجة أنه يزين به تقرير سفر ببعض التفاصيل المرحة والتي لم يكن لها أهمية أخرى سوى بعض الملاحظات عن الطعام والملبس والمسكن. ولم تكن العلاقات الجنسية تفهم بأي حال من الأحوال باعتبارها علامة من علامات الانعزال الحضاري أو التفوق أو الدونية، ولم يحدث أبدا أن وضع الجنس الخاص في مقابلة نقدية مع الجنس في الحضارات الأخرى، ولم يكن يوما أداة لبناء الاختلاف الحضاري.

والوضع على خلاف ذلك تماما في الغرب حيث يختلط منذ العصور الوسطى خطاب العلاقات الجنسية والغرابة على أعلى مستوى. ومن المحتمل أنه ليس من المبالغ فيه لو قلنا بأن الخطاب الجنسي الغربي قد تكون إلى حد كبير في تناقض مع خطاب العلاقات الجنسية «الغريب»، وهذا الخطاب «الغريب» كان قبل كل شيء في العالم اليوناني والروماني وفي العالم الإسلامي.

---

(٤١) Haller, *dtv-Atlas Ethnologie*، ص ١٠٥.



اشتعلت على مدى قرون طويلة الخيالات الجنسية الغربية عن «الشرق» الذي اعتبر من ناحية موطن كل المخالفات الآثمة، ومن ناحية أخرى الجنة المبتغاة لكل مشاعر السعادة الجنسية الممنوعة. وكان كان هذا الأمر لا قيمة له عند الناس في الشرق الأدنى طالما تُركوا في حالهم. لكن ذلك انتهى في القرن التاسع عشر، فقد أصبح الغرب ذا قوة عسكرية بسبب الرأسمالية والثورة الصناعية بحيث استطاع نقل هجمته الاستعمارية على العالم الإسلامي كذلك إلى دول الشرق الأدنى المحورية.

مثل ذلك المشروع يحتاج إلى أرضية إيديولوجية. وقد نشر لخدمة هذا الهدف زعما بأن الغرب عليه أن ينفذ في مواجهة بقية العالم «رسالة حضارية». بيد أن الشرق الأدنى يمتلك الآن طبقا لرأي القوى الاستعمارية كل ما ينتمي للحضارة المدنية ذات النمط الغربي. فالناس يعيشون في منازل ثابتة، ولديهم دين «صحيح» (أي توحيدي منعكس عقائديا في ذلك). كما أن الناس يرتدون ملابس محتشمة ويستحمون بانتظام. وهناك كتب، وكتابة للتاريخ وعلم وكذلك دول «حقيقية» ذات نظام قضائي مؤصّل. إن الاستنزاف الاستعماري للشرق الأدنى كان بهذا المعنى أصعب في تبريره - حتى بناءً على المعايير الغربية - منه في تلك المناطق التي صنفت بكونها مناطق بدائية.

كان المخرج يوفره نموذج «الصعود والانحطاط» الذي أسند فيه للجنس دورا عاما. طبقا لتقسيم هيغل كان تاريخ العالم يعتبر تاريخا من التطور المستمر قدمت فيه حضارات العالم القديم واحدة تلو الأخرى إسهاما. وبعد أن تكون إحدى الحضارات قد قدمت إسهامها



تنتقل قمة التقدم إلى الحضارة الأخرى، تنقل إسهامها بدورها إلى حضارة تالية قبل أن تتفوق تلك الحضارة الأخيرة عليها[٤٢]. وقد بقي إسهام الحضارة الإسلامية طبقا لهذا النموذج في توصيل علوم العالم القديم إلى الغرب في فترة العصور الوسطى الظلامية. منذ ذلك الحين تعتبر أوروبا وحدها هي حامية التقدم. وفقدت كل الحضارات الأخرى - بما فيها الحضارة الإسلامية - بذلك أحقيتها الواقعية في الوجود، لأن التقدم قد فاتها بمرور الوقت. وقدرها هو التشبث في المنطقة غير التاريخية حتى يجلب لها الغرب التقدم مرة أخرى.

لكن علينا أن ندلل على السؤال التالي: لماذا كان للحضارات المهيمنة قوة كافية لتعطي الحضارات الأخرى شيئا، ثم بعد ذلك تضعف لتتطور بنفسها في اتجاه الحضارة «الأكثر تطورا»؟ ولتوضيح ذلك لا بد من دخول نموذج الانحطاط مكملا لنموذج التقدم. في حالة الشرق الأدنى كان الانحطاط هو الأداة الأكثر تأثيرا لغرس معارف الغرب المهيمنة. طبقا لذلك كان هناك «عصر ذهبي» للإسلام في القرن الثامن والتاسع الميلادي عندما ترجمت نصوص العلوم والفلسفة اليونانية إلى العربية (التي استطاع الغرب الاستفادة منها)، وكان مذهب المعتزلة العقلاني مذهب الدولة. بعد ذلك استطاع علماء دين ظلاميون أن يهيمنوا على المشهد، جمّدوا تحت سطوة «التشدد» كل فكر حر. في هذا الوقت يبدأ انحطاط - انحطاط مثير فعلا يستمر ألف عام! -انغمس فيه العلم في تقليد النصوص القديمة بدون تفكير، وحرمت العلوم واندثرت، وتدهور حال الأدب ليصبح

---

(٤٢) قارن علي سبيل المثال Holenstein, *Philosophie-Atlas*، ص٤٨ والتي تليها.



تناوشا لفظيا بلا معنى، وكان الحكام طغاة دمويين كانوا يعذبون طائفة لا إرادة لها من رعيتهم المستسلمة لقدرها عذابا دمويا ساديا وكانوا يظلمونهم. هكذا هي الصورة المعتادة لانحطاط العالم الإسلامي التي يعتقد فيها كثير من المثقفين الغربيين، بل كثير من المثقفين في الشرق الأدنى.

تم توضيح عدم اتساق هذا التصور في الصفحات السابقة من نواحي متعددة، إلا أن تصور الانحطاط ينقصه عنصر مهم، وهو الجنس المنحط.

في منتصف القرن التاسع عشر نشر المعالج النفس الفرنسي بينيديكت أوغوستين موريل Benedict Augustin Morel «نظرية التدهور» جمع فيها قناعاته الدينية وأجدد النظريات العلمية في ذلك الوقت للعالم لامارك Lamarck في فرضية(٤٣). لقد ترجم الكاثوليكي المتشدد في عقيدته في تلك الفرضية القصة الواردة في الكتاب المقدس عن خطأ آدم إلى طريقة التفكير في الطب الحديث. وطبقا لتلك النظرية فقد خضع الإنسان المخلوق إنسانا كاملا لتأثيرات البيئة الضارة التي ساهمت في إفساده جسديا. وهذا الإفساد انتقل بالتوارث ولأن الذرية التي ورثت الضرر انزلقت إلى بيئة أكثر ضررا يشتد الإفساد من جيل إلى جيل(٤٤).

وقد اكتسبت نظرية التدهور البيئي تلك انتشارا واسعا. كما لقيت في ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر استجابة واسعة في أوساط الطبقة الوسطى، وردت بها على مخاوفها في زمن التصنيع المتقدم، على المخاوف من مدينة «القهر»، ومن الهبوط الاجتماعي،

---

(٤٣) Morel, *Traite des Dégénérescences Physiques*

(٤٤) قارن: Greenberg, *Construction of Homosexuality*، ص ٤١١ والتي تليها.



ومن البروليتارية المتمردة، ومن الهجرة[٤٥]. في الأساس هو رد فعل على ظروف الطبقات الدنيا في المدن في بداية عصر التصنيع، حيث استدعيت نظرية التدهور البيئي لتفسير السلوكيات الجنسية «المخالفة»، حيث يأتي تحتها - طبقا لطريقة التفكير المسيحية والداروينية - كل سلوك لا يؤدي إلى التكاثر. في ألمانيا كان ريشارد فون كرافت-إيبنغ Richard von Krafft-Ebing الذي وصف في كتابه *Psychopathia sexualis* - وهو الكتاب الذي أسس لعلوم الجنس الحديثة - كل مثل هذا السلوك باعتباره «تدهورا وظيفي»[٤٦].

لم تنتشر نظرية التدهور البيئي بسرعة بسبب تقديمها توضيحا لـ «إعادة تشكيل» الفرد، بل لأنها كانت تتعلق بالمجموع. ولم يكن «تدهور» الفرد هو المشكلة، بل انحطاط شعوب بكاملها. وإذا لم يكن هناك تدخل صارم ضد تدهور مجموعات من الشعب- كما في المنطق الداخلي للنظرية، فسيسقط الشعب بكامله لعملية التدهور. من خلال هذه النظرية لم يكن تدخل الأطباء لمكافحة الجريمة وإدمان الكحوليات والدعارة . . إلخ والوقاية منها مبررا فحسب، بل مطلوبا كذلك. وبهذا تمت خطوة على طريق تطبيب العالم الغربي[٤٧]. وقد قال الأطباء باختصاصهم في أمور كانت الكنيسة مختصة بها حتى ذلك الوقت وهيئة الصحة الحكومية لم تكن تهتم فقط بالمرضى، بل اعتبرت كذلك الفقر، والتشرد والجريمة والعلاقات الجنسية من المشاكل الطبية[٤٨]. وقد أصبحت طبقا لذلك

---

(٤٥) المرجع السابق، ص ٤١٢ والتي تليها.

(٤٦) قارن: Lautmann (Hg.), *Homosexuality*، ص ٤٩.

(٤٧) Greenberg, *Construction of Homosexuality*، قارن ٤١٢.

(٤٨) الأدب منذ فوكو: *Geburt der Klinik* ضخم جدا ولا بد من عرضه هنا.



علاقة الجنس الرجالية المثلية منذ ذلك الوقت مرضا وليست إثما، وبذلك أصبحت ظاهرة تدهور موروثة - وبذلك أصبحت مشكلة اجتماعية عامة.

بيد أن نظرية التدهور البيئي كان لها فوائدها الأخرى. فقد ارتبطت من ناحية بالنظريات الداروينية الاجتماعية ونظريات الأجناس، ومن ناحية أخرى لم تشرح فقط «تخلف» الشعوب غير الأوروبية، بل قدمت تبريرا للتدخل من أجل «التمدين». وقد تعلل نابليون في هجومه على مصر عام ١٧٩٨ بحجة بأنه لا بد من «تحرير» البلد من حكم «الأتراك» الذين أدوا بمصر إلى الانحطاط والبربرية(٤٩). وبسبب التقدم الطبي تمكن المرء من أن يؤصل لمحاربة الانحطاط تأصيلا علميا أكثر صرامة. لقد أصبح العلم أساسا لـ«عملية التربية» المستمرة إلى اليوم والتي حاول المرء من خلالها تصحيح مسار الممارسات الجنسية في الشرق الأدنى. بهذا لم ترسل قوى الاستعمار جنودا وموظفين إداريين فحسب، بل كذلك أطباء ومعالجين نفسيين، تولوا النفسية «المنحطة» للسكان الأصليين بالمساعدة(٥٠). غير أن الأهم من ذلك كان رد فعل النخبة الوطنية السريع على نظرية الانحطاط الغربية حيث قبلوا بالمعايير الغربية دون تغيير إلى حد كبير، وكانوا يطمحون في غرسها في بلدانهم. لذلك حدث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في الشرق الأدنى

---

(٤٩) قارن: Massad, *Desiring Arabs*، ص ٣.

(٥٠) قارن على سبيل المثال Albert Diefenbacher, *Psychiatrie und Kolonialismus. Zur «Irrenfürsorge» in der Kolonie Deutsch-Ostafrika*، فرانكفورت على نهر الماين ونيويورك ١٩٨٥؛ وكذلك: Jean-Michel Bégué, *French Psychiatry in Algeria (1830-1962). From colonial to transcultural*، في History of Psychiatry 7 (1996)، ص ٥٣٣-٥٤٨.



نوعا من التمترس الأخلاقي تصاعدت فيه طموحات التدخل الغربية وطموحات الموائمة الوطنية في مواجهة بعضها بعضا. وبالنهاية غيرت هذه العملية من الممارسة الجنسية في الشرق الأدنى بصور أقوى من أي حقبة تاريخية سابقة بما فيها عصر ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي. يعتبر هذا التطور غير معروف في الغرب إلى حد بعيد. فمراقبو الإسلام الغربيون لا يريدون أن يدركوا بأن الخطابات والمجالات العملية في الشرق الأدنى مثل الحب والجنس والعائلة لها تاريخ آخر شارك الغرب في كتابته. بدلا من ذلك يرجع المرء كل تصور وكل تعبير وكل ممارسة تتواجد في الشرق الأدنى إلى الإسلام. ويحدث ذلك كذلك عند الحديث عن ظواهر موجودة في بعض الأديان منذ الأزل لكنها لا ترتبط بالإسلام إلا قليلا، أو أنها لا ترتبط به بالمرة (مثل ختان الإناث أو حوادث «القتل من أجل الشرف»)، وحتى يحدث ذلك عند الحديث عن ظواهر لا تعد سوى انعكاسات لقيم وتصورات غربية. وبالنهاية يعتقد المرء أن العالم الإسلامي «يسيطر» عليه الإسلام بالتدريج، والذي يبدو «جوهره» في كل مكان - أي كذلك حيث يطمح الناس في الشرق الأدنى إلى قيم برجوازية دون غيرها كما سادت تلك القيم في الغرب على الأقل حتى سبعينيات القرن العشرين.

حالات من سوء الفهم تلك نجدها عمليا في كل عدد من أعداد الجرائد اليومية الألمانية. مثال مميز على ذلك تقريبا هو أزمة زواج واحدٍ من المعارضة السياسية المصري أيمن نور، وهي الأزمة التي كتبت عنها الصحافة الألمانية بصورة مدهشة بما فيه الكفاية - وتفصيلية نسبيا. فقد كتبت جريدة زوددويتشيه تسايتونغ في عنوان لها مثلا: Privater Krach, politische Folgen. Eine überraschende



«أزمـــة Ehescheidung schwächt die Opposition in Ägypten عائلية، ونتائج سياسية. طلاق مفاجئ يضعف المعارضة في مصر»[٥١]. وقد ورد بالقصة، كما كتب الصحفي: «طبقا لأوبرا الصابون الشرقية». بناء على التناول ينبغي أن يحدث ما يلي: أيمن نور معارض سياسي ليبرالي معروف، مكث في السجن عدة سنوات. أثناء تلك السنوات ناضلت زوجته من أجله ببسالة ووصلت من خلال ذلك إلى شعبية كبيرة من جانبها. بعد إخلاء سبيله بقليل تركته زوجته حيث حاول أن يتغلب على هذه الأزمة العائلية وأن يتجنب أن تكتب الصحافة عن ذلك. هذه هي القصة بكاملها، فما الذي يوحي بأن فيها شيئا «شرقيا»؟ ألم يكن في حزب الاتحاد المسيحي الديمقراطي بولاية بافاريا CSU قبل وقت ليس بالطويل «قصص» فايغيل وزيهوفر؟ ألم يلزم أحد رؤساء الولايات المتحدة قبل عدة سنوات قليلة بالاستقالة بسبب فضيحة جنسية؟ ألم تدخل إيرلندا الطلاق القانوني في عام ١٩٩٧، وحتى ذلك الوقت لم يستقر أي سياسيين مطلقين في مناصب عليا؟ لماذا التضخيم إذن لمأساة زوجية عادية إلى حد كبير؟ لأنه في «العالم الإسلامي» لا يمكن لشيء أن يحدث إلا إذا كان الإسلام مسؤولا عنه: «إن تصور القيم التي يضعها الإسلام صارمة جدا. والمخالفات تظل مختفية تحت السطح. بالنسبة لسياسي مصري يعتبر الطلاق عيبا. فلا يتصور تقريبا وجود غيرهارد شرودر مع ثلاث زيجات فاشلة». إن مصر لم يحكمها منذ الفتح الإسلامي في القرن السابع حتى دخول القرن العشرين حاكم اكتفى بزوجة واحدة طوال حياته. ولذلك فحالات الطلاق طبقا للفقه

---

(٥١) Avenarius, *Privater Krach, Politische Folgen*



الإسلامي يسيرة وليست ماسة بالشرف بأي حال من الأحوال. كما أن الزواج في الإسلام ليس سرا مقدسا ولا ينعقد للحياة بطولها. فالكلام عن زيجات «فاشلة» في هذا السياق كلام لا معنى له؛ فصدام حسين تزوج ثلاث مرات، والملك حسين في الأردن أربع مرات (منها حالتا طلاق). كما كان كذلك قذافي ليبيا مطلّقا، وسلطان عمان، ورئيس وزراء ماليزيا، ورئيس تونس المخلوع. أين يظهر في «قصة نور» تلك «صرامة تصورات القيم الإسلامية»؟

الإجابة هي: في الحقيقة لا تتبين في «قصة نور» أية تصورات إسلامية للقيم، بل تصورات غربية برجوازية. فليس من قبيل الصدفة أن الأزمة لا تختص بأحد الساسة المحافظين أو الإسلاميين بل بلافتة «حزب الغد» الليبرالي الغربي. ويعود الفضل في شعبية رئيسه أيمن نور بصفة خاصة أنه وزوجته قد كانا زوجين ممتازين تجسد فيهما كل الشغف بالمواطنة الغربية التي تحرك قسما كبيرا من الطبقة المتوسطة المثقفة في مصر. من هذا المنطلق فمن البديهي أن يحاول أيمن نور بكل الوسائل منع ظهور مشكلة زواجه في العلن. ولأنه احتذى بالغرب أصبحت قصته فضيحة، وما كانت لتصبح كذلك فيما سبق (وما كانت لتصبح كذلك في الأوساط الإسلامية). على العكس من ذلك كان الطلاق قبل عدة عقود يعني نهاية الاشتغال بالسياسة، بينما لم يصبح الساسة المطلقون ظاهرة يومية إلا قبل وقت قصير.

إن عدم التزامن الواضح هنا أمر مميز لموضوع ذلك القبول بالقيم الغربية بأكمله. في البداية تكون الطبقة المتوسطة المثقفة غير التقليدية عادة هي من تستوعب التصورات الغربية، لأنها لا تريد أن تكون «منحطة»، ولأن قبول التصورات «الغربية» يعِد بمكتسبات في المظهر الاجتماعي وغالبا في الحصول على القوة. والحصول على



اهتمام في الغرب يعني التمكن من المشاركة في استراتيجيات السلطة والتأثير الغربيين. من خلال ذلك يصنع المرء لنفسه ميزة حاسمة في مواجهة النخبة التقليدية وفي مقابل تلك الدوائر التي ترفض الاعتماد على الغرب. فإن كانت الاستراتيجية ناجحة ونجح الصعود فسوف تستوعب الطبقات الأدنى تلك القيم الغربية والتي لن تعتبرها قيما غربية، بل قيم النخبة الوطنية. يمر إذن بعض الوقت حتى يقبل جزء كبير من الشعب بالتصورات الغربية التي قبلت بها نخبة قليلة ويعتبرها قيما خاصة به. وقد كان للقيم في الغرب أثناء القرن التاسع عشر والقرن العشرين عمرا قصيرا. وهكذا كانت تحدث باستمرار مواقف متناقضة: كان جزء كبير من الشعوب غير الغربية تستقبل القيم الغربية وتعتبرها فيما خاصة بها، ويتم هذا التطور في نقطة زمنية لا تكون تلك القيم في الغرب لها مجال تطبيقي وتكون قد استبدلت بتصورات قيمية أخرى. يتواجد تضاد القيم إذن في بداية العملية وفي نهايتها، إلا أنه المراقبين الغربيين يعتبرون منظومة القيم في الشرق الأدنى في كل وقت إسلامية نمطية حتى وإن كانت تلك القيم لا تعدو أن تكون انعكاسات للطابع الغربي. في نفس الوقت يعتبرون تلك القيم نفسها التي ينتهجونها قيما متفوقة، وتلك القيم المنتهجة في الشرق الأدنى قيما متخلفة وفي حاجة إلى التغيير.

مثال نموذجي لهذه القضية هو الاتهام الغربي أن الإسلام محتشم وعدو للممارسة الجنسية: «حتى اليوم لم يتخلص الإسلام شيئا من الاحتشام وضيق الأفق»[٥٢]، كما ترى إحدى الصور النمطية. في

---

(٥٢) من مناقشة لكتاب Heller, Mosbahi, *Hinter den Schleiern*، مقتبس من http://www.amazon.de/Hinter-Schleiern-Sexualit%C3%A4t-arabischen-Kultur/dp/3423047127، في ٩/ ٥/ ٢٠٠٩.



هذا السياق يسهل تأريخ الاحتشام «الإسلامي»، أي في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر.

بين عامي ١٩٧٨ و١٨٨٣ طبع في دمشق ديوان صفي الدين الحلي. عاش هذا الشاعر بين عامي ٦٧٧/ ١٢٧٥ حتى ٧٥٠/ ١٣٤٩-١٣٥٠ واعتبر أهم أديب في عصره إلى جانب ابن نباتة. وقد ألف كذلك مثله مثل كثير من الشعراء قبله وبعده قصائد في شعر المجون. في ديوانه وفي مجموع قصائده القصيرة تأخذ قصائد شعر المجون فصلا خاصا بها، قصيرا نسبيا. وعندما طبع الديوان لأول مرة في دمشق في عام ١٨٨٠ طبع معه هذا الفصل كذلك، لكن ليس في مكانه الأصلي، بل في نهاية الديوان حتى يتسنى للقراء الذين يجدون في ذلك مخالفة أن ينتزعوه منه. إن القصائد التي لم تسبب نفورا لمدة خمسمائة عام اعتبرت فجأة مشكلة. إلا أن ذلك كان بداية ذلك الاحتشام الإسلامي. وعندما طبع الديوان بعد بضع سنوات في عام ١٨٨٣ في بيروت حيث كان التأثير الغربي أشد منه في دمشق تم استبعاد الباب الخاص بشعر المجون تماما. وفي الطبعات اللاحقة التي ظهرت في ١٩٥٦ في النجف وعام١٩٦١ في بيروت لم يظهر هذا الباب كما هو متوقع. وعندما تم تحرير مجموعة من إبيغرامات صفي الدين في دمشق في عام ١٩٩٨ تم حذف باب شعر المجون كذلك[٥٣]. في عام ٢٠٠٠ تمت طباعة دراسة نقدية لديوان صفي الدين الحلي إلا أن الناشر محمد حوَّر لم يجرؤ على طباعة باب شعر المجون. ويتعلل الناشر بأن قيمته الفنية ليست كبيرة جدا لدرجة تتفوق على التفكير الأخلاقي[٥٤].

---

(٥٣) الحلي، ديوان المثالث والمثاني.

(٥٤) الحلي، ديوان، المجلد الأول، ص ١٤ والتي تليها.



يمكننا أن نذكر قائمة طويلة من الأمثلة[٥٥]. وبينما يستعر التنديد في الغرب إذا ما منعت أية أعمال لكاتب غربي من نشرها في الشرق الأدنى أو تمت مراقبتها، فإنه لا يكون معروفا إلى حد بعيد، أن الرقابة العامة والرقابة الشخصية كانتا على الأقل بنفس الصرامة في التقاليد الخاصة. وهناك العديد من الأعمال الكلاسيكية - وعلى سبيل الذكر هنا فقط يأتي ديوان النواجي، وهو الأديب المتفوق في عصر المماليك - التي ما زالت مخطوطات يدوية من جميع العصور في المكتبات في الشرق والغرب، ولا تجد ناشرا لأنها تعتبر عند علماء العربية في الشرق الأدنى «لا أخلاقية»، وعند علماء العربية الغربيين في تعلقهم بالعصور الأولى لا تعتبر تلك الأعمال قديمة بما يكفي. إن معارضة الفكر الحر ليست مشكلة «الإسلام» بل مشكلة الحداثة، وقد نشأت مثلها مثل الحداثة في الغرب. والاحتشام الإسلامي ليس سوى رد فعل على الصورة نمطية الغربية لإسلام منحط إباحي جنسيا، التي تسود الغرب منذ العصور الوسطى. وقد تلقف كثير من المثقفين العرب - ومنهم كثير من المسيحيين العرب - تلك الصورة التي استطاعوا بها أن يداهنوا الغرب القوي من ناحية، ومن ناحية أخرى أن يهربوا من سفينة نخبة العلماء الإسلاميين التقليدين. ولأنهم نجحوا في تلك الاستراتيجية، واستطاعوا أن يعتلوا كل المناصب النافذة - من الوزير إلى رئيس الجامعة - فقد توطد الاحتشام الغربي أخيرا باعتباره إيديولوجية مسيطرة لكي يعتبر بعد ذلك هو الموقف الإسلامي الصحيح سواء لدى الغرب أو الإسلامويين من المسلمين. في الواقع لا يقف خلف ذلك سوى الأخلاق الجنسية في الحقبة الفيكتوريانية التي ما زالت حية في

---

(٥٥) قارن على سبيل المثال: Massad, *Desiring Arabs*، ص ٧٣.



الشرق الأدنى بسبب قانون عدم التزامن، بينما لم تعد مقبولة في شمال أوروبا ووسطها كما لم تعد معترفا بها جزءًا من التاريخ الخاص. إذن فليس الاحتشام في الشرق الأدنى شأنا «إسلاميا». إن مصدر هذا الاحتشام على الأحرى هو الغرب وقد أصبح بالتدريج حديثا، لأنه يعكس الزهد في العمل في أوائل الرأسمالية واحتقار الجسد في الفكر الفيكتوري.

ونفس النموذج يتكرر في مجال شغف الرجال بالرجال - وإن كان بنتائج أكثر ضراوة. هنا كذلك كان مصدر المبادرة هو الغرب نفسه، الذي اكتشف أن هذه الساحة مجال للحرب ضد الانحطاط الشرقي الذي يعتقد أنه يستطيع البرهنة على تفوقه عليها.

هكذا كان في البداية ذلك الاستياء الغربي: «الحب عكس الطبيعة [. . .] يشكل المتعة، أو من الأفضل أن نقول، هي رذيلة المصريين. [. . .] ذلك النوع من الفجور الذي ليس غريبا عليهم منتشر في مصر عامة، مما يعد فضيحة للأمم المتمدنة»[٥٦]. هكذا يشمئز عالم الطبيعة الفرنسي سونيني Sonnini في عام ١٧٩٨ ويستبق الفرضيات الأساسية لمنتهجي نظرية التدهور البيئي. بيد أنه بينما يتوقف سونيني عند حد استيائه ينادي ممثلو نظرية التدهور اللاحقون بتدخل قوي مباشر. يتحدث الرحالة الباحث والمستشرق ريتشارد بروتون Richard Bruton ١٨٨٥/١٨٨٦ في مقال ختامي لترجمته لكتاب «ألف ليلة وليلة» بالتفصيل عن ذلك الموضوع «الذي يعد بالنسبة للقراء الإنجليز، خاصة أولئك القراء الأقل احتشاما،

---

(٥٦) Sonnini de Manoncourt, *Voyage dans la Haute et Basse Égypte*، المجلد الأول، ص ٢٧٧ والتي تليها؛ والترجمة مقتبسة من Klauda, *Vertreibung aus dem Serail*، ص ١٧ والتي تليها.



موضوعا صادما جدا»[٥٧]. ويسوق تبريرا بأنه يجب توضيح هذا الموضوع «لمحاربة شر كبير ومتنام، وقاتل لنسبة المواليد - الذين يمثلون عماد السعادة الوطنية»[٥٨].

إن الكلام الأوروبي عن الشرق باعتباره جامدا متخلفا ومنحطا والذي لم يكن عليه أن يبرر المشروعات الاستعمارية الخاصة، قد وجد صداه في الشرق الأدنى، كما وجد من اعتقد به. ففي عام ١٨٥٩ انتقد المفكر المسيحي اللبناني بطرس البستاني فكرة التدهور الأوروبية، دون أن يربط بين التدهور والممارسة الجنسية مؤقتا[٥٩]. بيد أنه كان قد حدث تغير ملحوظ في ذلك الوقت في الفكر وفي طرق السلوك، على الأقل في تلك الدوائر التي كانت على علاقة وطيدة بأوروبيين. وقد أكد ريتشارد بروتون نفسه ما يلي: «إن الاتصال الممتد مع أوروبيين في العصر الحاضر لم ينتج إصلاحا بل تحفظا محددا في الطبقات العليا»[٦٠]. وقد أكد ملاحظات بروتون

---

(٥٧) Richard F. Bruton, *Terminal Essay*، في *The Book of Thausand Nights and a Night*، المجلد العاشر، لندن ١٨٦٦، ص ١٧٧: "is one of absolute obscenity utterly repugnant to English readers, even the least prudish"، والترجمة مقتبسة من Klauda, *Vertreibung aus dem Serail*، ص ١٨.

(٥٨) المرجع السابق: "in order to combat a great and growing evil deadly tot he birth-rate-the mainstay of national prosperity"، والترجمة مقتبسة من Klauda, *Vertreibung aus dem Serail*، ص ١٨.

(٥٩) قارن: Massad, *Desiring Arabs*، ص ٨، مع هامش ١٧.

(٦٠) Richard F. Bruton, *Terminal Essay*، في *The Book of Thausand Nights and a Night*، المجلد العاشر، لندن ١٨٦٦، ص ١٩٥: "In the present age extensive intercourse with Europeans has produced not a reformation but a certain reticence amongst the upper classes"، والترجمة الألمانية مقتبسة من Klauda, *Vertreibung aus dem Serail*، ص ١٩.



لرجل القانون العثماني ورجل السياسة أحمد جودت باشا (١٨٢٢-١٨٩٥)، الذي أكد «أن الحب المعروف لفتيان إستانبول، والعلاقات بهم قد انتقل إلى حب الفتيات [...]»، وأنه من المعروف لديه أن هذا التغير في السلوك سببه المواجهة «مع الاستهجان الذي أبداه غرباء»(٦١).

وليس هناك مخالفة استدعت المواجهة مع خطاب الجنس الغربي أوضح منها في شعر الغزل. فعلى مدار ألف عام كان الغزل أحد أهم الأصناف الأدبية في الأدب العربي. وكانت القصائد تتجه إلى الفتيات وكذلك للفتيان. وكان الفتيان ترجح كفتهم في معظم الأوقات عند معظم الشعراء. لكن هذه العادة انكسرت تماما في منتصف القرن التاسع عشر. منذ ذلك الحين لم تكتب أية قصائد في التغزل في الفتيان. من الناحية التاريخية الأدبية يعد ذلك أكبر انقطاع يمكن أن يسجله الشعر العربي منذ قدوم الشعر «الجديد» بنهاية القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي تقريبا. في ذلك الوقت كان الشعر في المراكز المتمدنة للعباسيين قد تمت شخصنته بصورة أشد، وفي هذا السياق كانت قد نشأت قصائد من شعر المجون شكلت باستمرار عنصرا مهما من ديوان الأدب - ونفس الأمر عندما يفكر الإنسان في التراث اليوناني والروماني القديم. في عام ١٨٥٠ كان كل ذلك قد انتهى - وكان المثقفون العرب لديهم مشكلة كبيرة مع ميراثهم الأدبي. كانت أكبر مشكلة لدى «أكثرهم» تحضرا بصفة خاصة، أولئك المتيمون بالقومية والمنتهجون للمعايير الغربية بأقوى صورة. وهؤلاء على وجه الخصوص تلقفوا نظرية التدهور الغربية مباشرة،

(٦١) Ze'ēvī *Producing Desire*، مقتبس من Klauda, *Vertreibung aus dem Serail*، ص ١٩.



وكانوا مقتنعين أن «الانحطاط» هو على وجه الخصوص بسبب الحكم الأجنبي «التركي». هذا الانحطاط يمكن تخطيه عن طريق استرداد «العصر الذهبي» - وخصوصا في الوقت الذي يعتبر في الغرب هو العصر الذهبي للإسلام، كان الأدباء يكتبون قصائد تبدو للغرب من مظاهر الانحطاط! بيد أنه ليس الجنس في «العصر الذهبي» هو ما أثار عدم الارتياح، فقد وقعت بسرعة ثقافة التعدد في النظرة التي لم تتوافق مع المعايير الغربية التي انتهجت بصورة متزايدة. هكذا أصدر مفكرون اعتبروا في الغرب إصلاحيين وحازوا سمعة جيدة أكثر الأحكام شدة وضيقا في الأفق حول حضارتهم الخاصة. طه حسين مثلا اعتبر عصر العباسيين حقبة الخلاعة والإلحاد، وعصر انحطاط الأخلاق، والدين والقيم الأسرية[٦٢]. وبالنسبة لزميله من نفس البلد أحمد أمين (١٨٨٦-١٩٥٤) كان هناك في ذلك العصر «تدهورا» عاما واضحا ظهر جليا في الانحرافات الجنسية[٦٣]. كل تلك الأحكام نفهمها فقط إذا ما وضعنا في أذهاننا مع ذلك اعتبار القيم الغربية. حتى في العالم العربي كان التاريخ العربي دائما ما ينظر إليه مع الاسترشاد بالأفكار الغربية حول التاريخ والمدنية، وبذلك «توجه نظر المؤرخين العرب إلى الحكم على حضارتهم الخاصة من خلال رأي الأوروبيين»[٦٤]. وأخيرا تم إدخال التصور الغربي عن «الطبيعية» إلى الخطاب الدائر. لهذا ربط مثلا عالم الأدب اللبناني عمر فروخ في عام ١٩٣٢ أبا نواس بالتحليل النفسي واعتمد على علم النفس الغربي واعتبر الجنس بذلك الجنس الغربي في ذلك الوقت دون شك هو

---

(٦٢) قارن: Massad, *Desiring Arabs*، ص ٧٠.

(٦٣) المرجع السابق، ص ٧٥ والتي تليها.

(٦٤) المرجع السابق، ص ٥٥.



«الطبيعي»[٦٥] - واستخدم في ذلك معيارا «موافق للطبيعة أو مضاد للطبيعة» لفئة لم تكن قد طبقت حتى ذلك الحين على الجنس في العالم العربي.

اعتمادًا على كتاب غربيين بدأ الآن كذلك في الشرق الأدنى تصنيف للممارسة الجنسية لنزع تعددها. والتعارض فقط هو أن الجنس في الشرق الأدنى لم يكن له ذلك التعدد المثير للجدل الذي يريد المرء أن يتحاشاه من خلال التصنيف. بل على العكس من ذلك تماما فقد حدث هذا التعدد من خلال تطبيق المعايير الغربية. لأنه فقط عندما يكون الجنس تعبيرا عن الشخصية، طبقا للنموذج الغربي الحديث للجنس الشخصي، فإن الخطر يكمن في أن يتباعد الجنس عن الشخصية. يمكن للمرء إذن أن ينتهج الممارسة الجنسية «الخاطئة» (أي التي لا تتفق مع الشخصية)، والتي يمكن أن تكون في نفس الوقت «صحيحة» (إذا ما تطابقت مع معايير الدين والمجتمع) - أو بالعكس أو بالخلط الممكن. هكذا وصل الربط بين الجنس وبين الحقيقة الذي يتميز به الغرب إلى الشرق الأدنى. إن هاجس الحقيقة في الغرب تم سحبه على مجال الحياة العاطفية بكامله. وبعض علماء الأدب العرب لم يكونوا يعرفون سوى معيار واحد للحكم على الأدب الكلاسيكي، وهو السؤال عما إذا كان العمل الأدبي يعبر عن «مشاعر صادقة». والنتيجة أنه لم تواتِ أي أديب شرقي فكرة التعبير عن «مشاعر صادقة». والشعراء العرب من كل العصور لم يكونوا يريدون التعبير عن مشاعر صادقة، بل استدعاء مشاعر عند سامعيهم وقارئي شعرهم (التي طبقا لذلك لأنها لا تنشأ سوى عند سماع

---

(٦٥) المرجع السابق، ص ٧٩.



القصيدة ولا تأتي منه نفسه لا يمكن أن تكون «صادقة». وهكذا حطم استلهام معارف الحداثة الغربية لدى القراء والعلماء العرب النظر إلى حقب بكاملها من تاريخهم الأدبي تحطيما تاما(٦٦).

إن شدة الخوف الغربي من التعدد أصابت الشرق الأدنى من خلال إدخال ثنائية الغيرية والمثلية. ومرة أخرى افترض الغرب وما زال يفترض افتراضا بديهيا لديه أن نظرته للعلاقات الجنسية نظرة عالمية وأنه نتيجة لذلك يوجد في العالم أكثرية «غيرية جنسيا» وأقلية «مثلية جنسيا».

لم يكن لهذه المصطلحات في الشرق الأدنى في البداية أي مغزى. أي نعم كان أحيانا تعجب ممن لم يتزوج وليس لديه ميول معروفة للنساء. لكن تلك الخصوصيات لم يكن يعطى لها أهمية أكبر من الولع بالمتعة. لم يخطر على بال أحد تصنيف رجال بسبب اختياراتهم الجنسية بوسمهم بصفات خاصة وهوية مستقلة. حتى في المناطق التي لم يبالغ المرء فيها حتى الآن كثيرا بالاهتمام بالعلاقات الجنسية بين الرجال، فلا بد أنه كان من الصعب في البداية رؤية سبب تبعية المرء لفئة أخرى من الرجال إذا ما شعر الرجل بميل نحو الرجال، وأن هذا الميل يمكن أن يشعر به المرء فقط إذا كان تابعا لتلك الفئة الأخرى - بالإضافة إلى ذلك هناك فئة أخرى اعتبرها علماء النفس والأطباء الغربيون، الذين تعرف المرء عليها من خلالهم، حالة مرضية. هكذا إلى جانب تلقف التصورات العربية عن الجنس «الصحيح»، حدث كذلك الاعتقاد أن ميل الرجال إلى الرجال تعبير عن اضطراب في الشخصية اسمه «المثلية الجنسية» بينما

---

(٦٦) قارن: Bauer, Rezension von Majd al-Afandī *al-Ghazal*



الرجال «الطبيعيون» الأصحاء ليس لديهم هذا الميل. كانت نتائج ذلك جذرية. فقد كان ميل الرجال إلى الرجال يتم إخفاؤه باضطراد (وحتى وصل الأمر للارتداد إلى تاريخ الأدب ومحوه) والتفاوت بين الجنس الواقعي من ناحية والجنس المعروف والمعتبر صحيحا من ناحية أخرى أدى تماما إلى ذلك التناقض الذي يميز الموقف الغربي حول الجسد منذ فترة طويلة. والتغيرات المتزايدة للميل «الخاطئ» أدى بالنهاية في الشرق الأدنى إلى نشأة الخوف من العلاقات المثلية، تلك الظاهرة المصاحبة غير الممكن تحاشيها لثنائية المثلية والغيرية. هكذا ساد في الشرق الأدنى على مدار القرن العشرين خوف من العلاقات المثلية باعتبارها بضاعة غربية مستوردة.

غير أنه في كثير من الحالات الأخرى يصادف المرء مرار ظاهرة عدم التزامن، لأنه في تلك الأثناء تبدلت التصورات الغربية عن الجنس. منذ القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين كان الغرب يحارب ضد الإسلام المنحط والمتقلب جنسيا والمنحرف، واليوم يحارب الغرب ضد الإسلام المحتشم والقمعي دون أن يلاحظ أن الغرب هو نفسه الذي تغير، وتغير «الإسلام» أقل منه بكثير، ودون أن يشك الغرب لحظة في تناقضه هو بنفسه.

أصبح الجدل الحالي للغرب مع موقفه من العلاقات الجنسية بين الرجال في «الإسلام» موضوعا لاثنين من الأعمال حديثا. ففي دراسة تفصيلية عرض جوزيف مسعد Joseph Massad ردود الفعل في العالم العربي على خطابات الجنس المهيمنة في الغرب في القرن العشرين، وبحث تأثيرات حملات منظمات المثليين الغربية في الشرق الأدنى[٦٧]. كما تتبع غيورغ كلودا George Klauda نشأة

(٦٧) Massad, *Desiring Arabs*



الخشية «الإسلامية» من المثلية واقتفى أثر النظرية القائلة بأن العنف في الخوف من المثلية يتواجد في ألمانيا بصفة خاصة في دوائر المهاجرين(٦٨). في هذا السياق يؤكد كلا الكاتبين أن التفهم الغربي لحقوق المثليين يفترض نقل ثنائية المثلية والغيرية إلى العلاقات بالشرق الأدنى ويظهر لذلك غالبا تدميرياً أكثر منه مفيداً:

> إن نقل العلاقات العاطفية بين الرجال من نظام الصداقة إلى المثلية الجنسية يغير عالم الحياة الخاص بطريقة تهديدية. إنها تحدد البداية المرعبة لتصنيف الناس طبقا لتوجههم الاجتماعي. يرتبط بذلك الإجبار على ممارسة «تأويل الميول» حول النفس وحول الأفعال الجنسية (ميشال فوكو)، وفي حالة الضرورة إلى الاعتراف بما يلي: «أنا مختلف». والشعور بالذنب وإبداء الدفاع والشعور بالتمزق وانتقال المشاعر هي المصطلحات التي يتضح من خلالها المناخ الإرهابي للاتهامات والعقوبات القاسية(٦٩).

يتشكك كلا الكاتبين كذلك في جدوى إدخال حقوق المثليين إلى الشرق الأدنى، أم أنه سوف يسبب العكس تماما، أي سيسبب «تطبيع الغيرية الجنسية في العالم الإسلامي»(٧٠). و«بينما منظمة المثليين الدولية تدير خطابا حول المثلية الجنسية حيث لم يكن يوجد من قبل فإنه تجعل هناك عالما غيري الجنس يجد نفسه مجبرا على التمسك

---

(٦٨) Klauda, *Vertreibung aus dem Serail*

(٦٩) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٧٠) العنوان الفرعي للكتاب هو: Die Vertreibung aus dem Serail لمؤلفه Gearog Klauda.



بالثنائية الغربية [. . .]. وهذه الطموحات الدعائية [. . .] ليس لخلق كوكب من المثليين، بل من الطبيعيين»(٧١).

كثير مما يسري في الخطاب الغربي على «تحرير المثليين» في «الإسلام» ينطبق تقريبا كذلك على «تحرير المرأة المسلمة المضطهدة». يسري هنا على أقل تقدير قانون عدم التزامن. وعلى كل حال فقد وجدت أغلبية النساء اللاتي سافرن إلى الشرق الأدنى في القرن التاسع عشر أن النساء في العالم الإسلامي أكثر حرية ويتمتعن بحقوق أكثر من الأوروبيات(٧٢). واليوم أصبح على كل حال خطاب المرأة المسلمة المضطهدة أهم خطاب هيمنة غربي في مواجهة العالم الإسلامي. وتشكل تقارير الخبرات عن المرأة المسلمة المضطهدة نوعا خاصا غني بصور الإثارة الجنسية الزائفة الجاهزة الذي يشبع به الغرب شهواته المتلصصة كذلك بصورة بها نوع من اللذة كما كان الأمر في تصوير جناح الحريم المبالغ فيه لرسامي الاستشراق. بيد أنه في كل موقف كانت الرغبة المتلصصة في الجنس الشرقي (الحقيقي والزائف) يصاحبها ادعاء بالتفوق بررت به بعد ذلك الغزوات العسكرية أيضا. لقد بررت القوى الاستعمارية إخضاع الشرق الأدنى (والأقصى) برسالتها المدنية mission vivilisatrice، التي عليها أن تعيد الشرق المنحط والمتدهور جنسيا إلى عائلة الشعوب المتحضرة. حتى اليوم تبرر الحروب مثل غزو أفغانستان باضطهاد المرأة والمثليين في ذلك البلد(٧٣).

إن تاريخ الممارسة الجنسية الغربية المفعمة بالمغامرة

---

(٧١) Massad, *Desiring Arabs*، ص ١٨٨، ١٩٠.
(٧٢) Klauda, *Vertreibung aus dem Serail*، ص ١٠٠-١٠٣.
(٧٣) قارن، المرجع السابق، ص ١٥.



والتصورات الغربية عن الحب والأسرة كان عليها أن تحذرنا لاعتبار تصوراتنا الحالية جديرة بالتوطيد عالميا وعموما. بالنهاية لا توجد حضارة معروفة تعرضت فيها التصورات عن الحب والجنس والأسرة لتقلبات أقوى وأسرع منها في الغرب. وإذا كان هناك سمة لتلك التصورات الغربية المتضاربة فإنها كما سيتضح من ثنائية المثلية والغيرية فإنه الخوف من التعدد، الذي أحيانا يكون أصغر وأحيانا يكون أكبر، لكنه حاضر دائما، والذي كان الجنس في الغرب مكبلا به منذ البداية.

وباختصار فإن ثنائية المثلية والغيرية، كما في الولع الغربي لتصنيف الجنس، تعد نتيجة للخوف من التعدد. بيد أنه لا يكفي أن يكون الجنس مفردا، بل لا بد أن يكون حقيقيا، أي يتفق مع هوية الممارس. ولهذا السبب لا بد أن يكون معروفا. إن واجب الاعتراف هو نتيجة للهاجس الغربي بالحقيقة. وفي النهاية لا بد أن تكون كل إمكانيات الشك في حقيقة التصورات الخاصة معطلة من خلال وجوب اعتبارها تصورات عالمية والطموح إلى تحريك البشرية كلها لقبول هذه التصورات.

هذا التسلسل الغربي من الخوف من التعدد وهاجس الحقيقة والشغف بالعالمية يتضح من خلال نموذج الجنس وضوحا تاما. غير أنه عامل جوهري كذلك في كل الموضوعات الأخرى التي يتناولها هذا الكتاب، والذي يرتبط بالأفكار باستمرار. ربما يمكن معرفة جوهر صراع الحداثة الغربية مع بقية العالم في هذه الثلاثية.



٩
النظرة الرزينة للعالم

> هناك رؤية واحدة فقط ذات منظور، و«اكتشاف» واحد فقط ذو منظور، وكلما تحدثنا بانفعالات عن شيء وكلما كان بمقدورنا أن نوجه عيونا مختلفة إلى الشيء نفسه، كلما سيكون «مفهومنا» لهذا الشيء أكمل، وكذلك «موضوعيتنا».
>
> فريدريش نيتشه[١]

اختلاف منظور القيم

اقتحم الجيش الإنجليزي بقيادة الجنرال غارنيت جي وولسلي Garnet J. Wolseley مصر في عام ١٨٨٢، وضرب الجيش المصري ضربة قاضية بخسائر بلغت ٥٧ رجلا، بينما سجلت خسائر الجيش المصري أكثر من ألفي رجل. وقد حصل الجنرال على لقب «بارون القاهرة» الذي لم يكن قد أصبح لقبا ساخرا بعد، وكان الاحتلال الإنجليزي لمصر الذي دام أربعين سنة قد افتتح مرحلة جديدة من الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي وتعميم القيم والتصورات الغربية. في نفس العام كان فريدريش نيتشه قد نشر كتابه

(١) Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*، في Nietzsche, *Sämtliche Werke*، المجلد الخامس، ص ٣٦٥ (المعالجة الثالثة، فقرة ١٢).



Die Fröhliche Wissenschaft «العلم المرح»، والذي شخص فيه عدم إمكانية تجنب النظرة الأحادية للعالم[*]:

> إن معرفة إلى أي مدى يمتد الطابع المنظوري للوجود، أو إن كان له بالإضافة إلى ذلك طابع آخر، إن كان وجوده دون تفسير، دون أي «معنى» يصير «لا معنى» معرفة إن لم يكن كل موجود من جهة أخرى وجودا تفسيريا بالأساس - هذا ما لن يستطيع الفكر تقريره كالعادة، لا بتحليل جاد ولا باختياره الدقيق لنفسه: لأن الفكر الإنساني لن يفعل شيئا بعد هذا التحليل غير أن يرى نفسه في أشكاله المنظورية، وفيها فقط. [. . .] غير أني أظن أننا اليوم بعيدون على الأقل عن هذه البذاءة المثيرة للسخرية في التقرير من زاويتنا بأن الرؤى، انطلاقا من هذه الزاوية، هي وحدها التي ستكون مقبولة. بالعكس، لقد عاد العالم «مطلقا» لنا مرة أخرى: بحيث لن نستطيع أن نتجاهل إمكانية احتوائه على عدد لا يحصى من التفسيرات[٢].

جاء تشخيص نيتشه لاختلاف منظور العالم في زمن وصل «الولع بالعالمية»[٣] الذي اجتاح العالم الغربي مجددا بقوة إلى ذروته، وكان من البديهي أن هذا الولع بالعالمية لا بد من أنه سيتجاهل النظرة الإنسانية للعالم. ولم تعد نظرية نيتشه يمكن أن تأتي من العالم،

(*) الترجمة العربية التالية مقتبسة من الترجمة العربية للكتاب: العلم المرح، فريدريش نيتشه. ترجمة وتقديم حسان بورقية - محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ٢٣٧.

(٢) Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* في Nietzsche, *Sämtliche Werke*، المجلد الثالث، ص ٦٢٦ والتي تليها (فقرة ٣٤٧).

(٣) المصطلح يعود إلى Baumann, *Moderne and Ambivalenz*، ص ١٧٨.



وهكذا يقف الغرب (ومعه قسم كبير من العالم) حتى الآن في علاقة متوترة لا حل لها بين ولع بالعالمية والوعي المنظوري. إن هذه العلاقة المتوترة يمكن اعتبارها إحدى الطاقات الجوهرية الحضارية الدافعة في العصر الحاضر.

على العكس من ذلك لم يكن يعرف العالم الإسلامي قبل عصر الاستعمار إبان أطول عصور تاريخه ولعا بالعالمية طموحا يمكن مقارنته بطموح الغرب. وهذا الأمر تجدر ملاحظته أكثر إذا ما نظرنا إلى الدين السائد، أي الإسلام، وكذلك المسيحية باعتبارها أديانا توحيدية ذات ادعاء بامتلاك الحقيقة عالميا. بل بخلاف ما يدعيه يان أسمان Jan Assmann، أن ادعاء الحقيقة العقائدي لا يؤدي وحده إلى العنف المدعوم دينيا[٤]. إن الحضارات أكثر تعقيدا من العقائد المدعومة في إطارها. لهذا السبب لن يؤدي التساؤل عن التصورات العقائدية للوصول لمدى بعيد، بل الأهم هو القيمة التي يكتسبها الادعاء العقائدي بالعالمية في أية حضارة معنية. في حضارة التسامح مع تعدد المعنى الموجودة في الإسلام الكلاسيكي لا يمكن إيجاد «تراث الاستعداد للعنف العقائدي»[٥]. ففي تلك الحضارة كان «التفريق بين الحقيقة والكذب التي تميز دين التوحيد - بمفرده»[٦] أقل إنتاجا للعنف من أي حضارة أخرى، لأنه كان معترفا أن الحقيقة الوحيدة القائلة بأن هناك إلهاً واحداً، هي حقيقة ذات منظور من جانبها، ولأنه كان هناك استعداد لتحمل تعدد الرؤى الناتج عن

---

(٤) حول «صراع التوحيد» أذكر هنا فقط Manemann (Hg.), *Monotheismus* مثالا للأعمال الهائلة في هذا الأمر.

(٥) Assmann, *Monotheismus*، في المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٦) المرجع السابق.



حالات التعدد المعتبرة مصدرا للقوة الحضارية. كان الناس في منطقة الإسلام الكلاسيكي يظهرون تسامحا كبيرا مع التعدد مكّنتهم من النظر إلى العالم بنوع من الرزانة. وليس هناك نقيض لذلك أكبر من التزمت الديني لحركة طالبان؛ بالرغم من أن كليهما يعتمدون على نفس الأسس العقائدية. بيد أن العقيدة لا يمكن أن تكون هي السبب إذا كان العنف الموجه دينيا في داخل نفس الحضارة عبر القرون محدودا بطفرات نادرة الحدوث ومرتبطة بأماكن معينة بينما يصبح في وقت آخر وفي مكان آخر روتينا يوميا. إن اندلاع العنف المدعوم دينيا يجب، بالأحرى، أن يقيم في إطار ارتباطه بخسارة التسامح مع التعدد الذي من نتيجته أن المرء لا يمكنه تحمل فكرة وجود الرؤى المختلفة للحقيقة الخاصة لفترة أطول ولا يريد أن يتسامح مع وجود ادعاءات أخرى بالحقيقة. والحقيقة الخاصة التي ترى باعتبارها ذات المنظور الوحيد تعلي من شأن ادعاء العالمية سواء في نظرتها للداخل أو للخارج. إنه ذلك الادعاء بالعالمية الذي يجلب معه الاستعداد للعنف وليست العقيدة بامتلاك الحقيقة الوحيدة بمفردها.

من المهم إذن تناول ذلك الشغف بالعالمية تناولا أعمق، ذلك الشغف الذي صبغ أجزاءً كبيرة من العالم المسيحي لفترات طويلة نسبيا وغاب عن الشرق الأدنى في فترة ما قبل الاستعمار. فيهذا السياق لا بد من تناول عاملين اثنين من عوامل الشغف بالعالمية بصورة أكثر تفصيلا. أولا لا بد من الحد من هذا الشغف بالعالمية الموجه إلى الداخل، والذي كان يلح على ضرورة تطبيق المعايير المعتبرة معايير صحيحة تطبيقا عالميا بدون تغيير على كل مجالات الحياة. وسوف يوضح من خلال مثال الدولة والحكم أنه في العالم الإسلامي الكلاسيكي قد نظر إلى المعايير والقيم نظرة نسبية ولم



يمكن الادعاء باعتبارها عالمية. أما الشغف بالعالمية الموجه للخارج فكان موجها للغرباء في غيريتهم. وسوف يعالج الموقف من الغرابة والغرباء بعد ذلك مباشرة.

السياسة مع الدين وبدونه

سوف يُستشهد في هذه الفقرة بعلي بن محمد الماوردي، وهو أحد أبطال فترة ما يسمى بنهضة السنة، مع تفسيره الغزير بالشرح للقرآن وكذلك كتابه المفصل وكتابه الآخر المختصر في الفقه الشافعي. غير أن هذه الكتب ليست هي تلك الكتب التي يشتهر بها الماوردي اليوم، فهو يشتهر في عالم اليوم بكتابه «الأحكام السلطانية»، الذي يُدرّس ويُترجم في كل مكان والذي يعد أهم مصدر للتصور الإسلامي عن الدولة والحكم(٧). لكن هل يمثل هذا الكتاب في الواقع نظرية للدولة - كما يريد مترجمه أن يقول؟(٨) وهل الكتاب يحتوي أصلا على التصور الإسلامي عن الدولة والحكم؟

إن العنوان يبين أنه كذلك بصورة محدودة. والكتاب ترجمته الحرفية إلى اللغة الألمانية هي *Die rechtlichen Beurteilungen der Angelegenheiten, die mit der Herrschaftübung zu tun haben*(*). في العنوان نفسه يعرض الكتاب الموضوع الذي يتناوله، وهو الفقه الإسلامي. وباعتبار الكتاب معالجة للفقه الإسلامي فإن تقييم الكتاب

---

(٧) الماوردي، الأحكام السلطانية، الترجمة الإنجليزية: Khan, *al-Māwardī's Theory of the state*، وكـــذلـــك Wahba, *al-Māwardī. The Ordinance of Gouvernment*.

(٨) Khan, *al-Māwardī's Theory of the state*

(*) يعني هذا حرفية إذا ما ترجمناه ترجمة مرتدة «الأحكام الشرعية للشؤون المختصة بممارسة السلطة»، (المترجم).



يأتي متباينا تباينا شديدا. فينتقده كارل بروكلمان Carl Brockelmann باعتباره «عرضا مثاليا خالصا لفقه الدولة الإسلامي دون مراعاة الواقع»[٩]. ويرى آخرون في الكتاب محاولة في الصلح بين الظروف السياسية غير المثالية بالمرة في هذا العصر والذي كانت الخلافة قد وصلت فيه إلى مرحلة عميقة من السلطة[١٠]. إلا أن الماوردي طبقا لرأي بعض العلماء الآخرين قد فشل في ذلك، ذلك لأنه كما يرى غ. إ. فون غرونيباوم G. I. von Grunebaum «في القرن الحادي عشر كان التناقض بين المثالية والواقع قد أصبح حادا لدرجة أنه مثل لكافة المؤمنين نوعا من الأزمة»[١١]. في مقولة أحد علماء الفقه الشاميين من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي التي تقول بأن حاكما سيئا أفضل من الفوضى نجد تعبيرا خالصا - كما يقول فون غرونيباوم - بوجود «يأس عميق واستكانة ميزت الحياة السياسية في العصر المتأخر»، ويستنتج فون غرونيباوم ما يلي: «لقد فشلت دولة الله، واعترفت أمة المسلمين بفشلها»[١٢].

من الجدير بالعجب أنه في عام ١٩٦٢ عندما ظهر كتاب فون غرونيباوم في طبعة منقحة كانت الإسلاموية السياسية لا أهمية لها في ذلك الوقت. إلا أن التنويري الغربي المتخصص في علوم الإسلام يسوق أدلة كما يفعل أحد الإسلامويين في يومنا هذا. فمن البديهي بالنسبة لكليهما أن دولة إسلامية إلهية civitas Dei تمثل الشكل الشرعي الوحيد لممارسة السلطة في العالم الإسلامي، وكل شكل

---

(٩) GAL، المجلد الأول، ص ٣٨٦.

(١٠) على سبيل المثال: Crone, *God's Rule*، ص ٢٣٢ والتي تليها.

(١١) von Grunebaum, *Der Islam im Mittelalter*، ص ٢١٦.

(١٢) المرجع السابق، ص ٢١٧.



آخر من أشكال الحكم لا بد أن ينظر إليه باعتباره «أزمة». وهكذا فيبدو من المؤكد لدى فون غرونيباوم أنه لا يحتاج إلى مصادر على الإطلاق ليشخص حالة «اليأس العميق والاستكانة»؟ فيكفيه أن يجد أن كتاب مثل كتاب الماوردي يجب أن يمثل قاعدة إسلامية وأن يرى كل اختلاف معها انتهاكا للنظام الإسلامي الذي لا بد أن يعتبره الجميع نظاما يمثل مشكلة. وبالنسبة لفون غرونيباوم وكذلك للإسلامويين في يومنا هذا لا مجال لنقاش أنه في العالم الإسلامي يوجد (١) نظام معياري سياسي واحد، (٢) وأن هذا النظام لا بد أن يكون إسلاميا، (٣) وأنه لا يمكن أن يتواجد سوى نظام إسلامي واحد. وهكذا يعتبر من البديهي أنه كان موجودا دائما وأن جميع المسلمين قد غرقوا في يأس عميق إذا ما كانت المعطيات مختلفة. أي نعم لم تكن هناك عبارات تسمح بهذا الحكم، لكن كيف بخلاف ذلك ينبغي على الناس أن يتفاعلوا مع تصادم المعيار والواقع؟

يعد هذا التشخيص في يومنا هذا تشخيصا خاطئا كما كان على مدار التاريخ. ففي العالم الإسلامي كان يوجد في كل العصور - وما زال يوجد - خطابات مختلفة حول السياسة والدولة والحكم. ودائما ما كان يوجد ولا يزال هناك مثل هؤلاء الذين لهم ميول دينية قوية، وآخرين أصحاب الميول الدنيوية القوية. ولأن ذلك كان في وقت الماوردي هكذا فإنه لن يستطيع المرء أن يصنف كتاب الماوردي تصنيفا صحيحا إذا لم نكن مدركين لتعدد الخطابات ذاك. إن كل شيء يؤيد أن كتاب الماوردي كان إجابة هادفة على هذا التعدد في الخطابات. وهذا يأتي كما يلي: إن صراعات العقيدة في بداية تاريخ الإسلام كانت تدور مع الصراعات السياسية حول قيادة الأمة الإسلامية الناشئة. وهذا الصراع على السلطة لم يؤدِّ فقط إلى انقسام



المسلمين إلى سنة وشيعة وخوارج، بل اجتر معه خلافات حول القدر وحرية الاختيار وحكم مرتكب الإثم وغير ذلك. والمواقف التي اتخذتها الفرق المختلفة في هذه الصراعات اتضحت في كتب علم الكلام، فنوقشت في هذه الكتب كذلك موضوعات مثل قيادة الأمة. وحتى اليوم يوجد في كتب علماء العقيدة فصلا عن الإمامة، أو قيادة الأمة.

يعد هذا الخطاب العقائدي في الحقيقة هو أقدم خطاب ديني إسلامي حول الحكم، لكنه ليس بأي حال من الأحوال أقدم خطاب سياسي في العالم الإسلامي. لأنه أقدم من الإسلام هناك مرة أخرى الشعر العربي الذي تناول في عصر ما قبل الإسلام مؤهلات الحاكم والممارسة الشرعية للحكم. وكان تراث مديح الحكام، مرة موجها لمديح زعيم القبيلة، وللأمراء اللخميين والغساسنة، قد استمر بعد ظهور الإسلام ببساطة. هناك تطور المديح إلى أهم خطاب سياسي في حد ذاته. وقد أصبح الشعر لدى كل النخبة العليا والدنيا هو الوسيلة المركزية للتمثيل وأصبح لدى المثقفين أهم وسيط لاتخاذ موقف سياسي. وهكذا نشأت آلاف مؤلفة من القصائد يعد من بينها أهم المنتجات الأدبية باللغة العربية. كثير من الأدباء المبدعين مثل أبي تمام والبحتري والمتنبي، من قبيل ذكر أمثلة فقط، قد وضعوا جل طاقتهم في شعر المديح واستخدموا الأصناف الشعرية الأخرى على الهامش فقط. وقد اكتسبوا على مدى قرون طويلة سمعة ومكانة لذلك وما زال لهم في الكتب حتى اليوم مكانة ثابتة، بيد أنهم لا يظهرون لدى مؤلفي الدراسات العلمية عن «الفكر السياسي في الإسلام». إن الأمر قد تطلب تكثيف أوروبي مركزي لتجاهل خطاب المدح ذلك في دراسة متعمقة تقارب خمسمائة صفحة عن «ستمائة



عام من الفكر السياسي في العصر الإسلامي الوسيط»[١٣] بحيث لم يذكر شاعر واحد في تجاهل تام، ولم يستشهد ببيت واحد بالرغم من أن الشعر في حد ذاته أهم وأوثق مصدر للصورة التي كان يتصورها الحكام في العالم الإسلامي عن أنفسهم. في قصائد المدح ربما لم يعرض الأمراء كما كانوا في الواقع، بل كما كانوا يحبون أن ينظر إليهم. لكن المؤرخين الغربيين ربما يظنون الأمر صعبا عليهم في تقبل فكرة إمكانية دوران خطابات اجتماعية هامة في حضارة ما في شكل قصائد شعرية. بيد أن المديح ربما ليس إسلاميا بما فيه الكفاية. ذلك لأنه لا أولوية به لا لشرعية الحاكم ولا لسلوكه الديني. وكذا فإن الحكم الموجودة به لا تزال هي نفسها الموجودة بهذا الصنف الأدبي قبل الإسلام. فالشجاعة في مواجهة الخارج والتصرف الاجتماعي نحو الداخل هي أهم فضائله. والدين نفسه في قصائد مدح الخليفة ليس له سوى دور صغير، وربما لا دور له - وينطبق ذلك حتى على قصائد رثاء الأمراء المتوفين. وخطاب المديح السياسي يعد بذلك خطابا شبه دنيوي، وحتى أنه في بعض الأوقات والمناطق دنيويا خالصا، وسوف نعرض مثالا على ذلك لاحقا.

بيد أن هذا الخطاب ليس وحده من يتصف بذلك. فهناك تقليد آخر سابق للإسلام - يوناني قديم هذه المرة - قد استمر في العالم الإسلامي، عن طريق الفارابي (توفي ٣٣٩/ ٩٥٠) بصفة خاصة، الذي ارتبط بأفلاطون من خلال كتابه «كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها»[١٤]. ويعد أهم من هذا الخطاب الفلسفي خطاب إرشادات الحكام الذي اقتبس أفكاره من تراث سابق

---

(١٣) هكذا هو العنوان الفرعي لـ Patricia Crone.

(١٤) الترجمة الألمانية: Dieterici, *Der Musterstaat von Alfarabi*.



للإسلام، وهذه المرة من الفرس القديمة[١٥]. وربما يعد هذا الخطاب أكثر الخطابات تنوعا. يمتد هذا المجال من «مرآة الأمير» الناصحة له أخلاقيا حتى النصوص الميكافيلية مثل نصوص ابن نباتة التي سوف نتحدث عنها لاحقا. وأخيرا يمكن للمرء أن يضيف إلى ذلك خطاب المؤرخين الذين لديهم ما يمكن أن يقولوه عن السياسة والحكم أحيانا.

في عصر الماوردي كان هناك أربعة خطابات سياسية على الأقل تناول كل منها ذلك الموضوع من منظور مختلف تماما. وحدهم الفقهاء لم يسهموا إسهاما جوهريا في الموضوع حتى ذلك الوقت، وعلى كل حال ليس في صورة كتاب مستقل. في هذا السياق كانوا يشكلون تلك المجموعة التي كان خطابها وقت نهضة أهل السنة يتفوق على خطاب علماء الكلام في أهميته. هنا يستقر الماوردي تماما. وهدفه هو قول كل ما يمكن أن يقال عن الدولة والحكم من وجهة نظر الفقه. لذلك يعتبر جزء كبير من كتابه ذا فائدة عملية مباشرة. فهناك فقرات عن وضع الضرائب وعن مراقبة الصنائع يمكن أن يقرأها موظف الدولة المثقف فقهيا باعتبارها مرشدا له. وقد استطاع الماوردي من خلال فقرات تعدُّ اليوم قواعد مذمومة وغير واقعية عن الإمامة والسلطنة أن يبين أن الفقهاء يمكنهم أن يضعوا خطابا مستمرا خاليا من الثغرات عن الدولة والحكم، وأن الكلاميين لم تعد لهم اليد العليا وحدهم فيما يخص مجال السياسة الديني. ومما يجب التشكيك فيه بقوة هو افتراض أن الماوردي وبقية الفقهاء كانوا يعنون بالفعل أن كل دولة لا بد وأن تتبع هذه القواعد بدقة

---

(١٥) Leder, *Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel*، وكـــذلــــك Marlow, *Advice and Advice Literature*.



وأنها سوف تقع في «اليأس والاستكانة» لو كان الواقع مغايرا. لأنه لم يشكك أحد ممثلي الخطابات المذكورة في شرعية خطابات الآخرين. ولم يتهم أي فقيه من الفقهاء شعراء المديح بأنه كانت لهم رؤى خاطئة حول ممارسة الحكم وأنهم دعموا مؤهلات أخلاقية مشكوكا فيها ولم يشكك أحد الكلاميين في كتب إرشادات الحكام التي لم تهتم بالتعاليم الكلامية.

إن التأثير المباشر الذي كان لكتاب الماوردي قد لفت الانتباه في مكان آخر عندما اعتقد أولئك الكتاب الذين رأوا في صياغته نظرية إسلامية لسياسة الدولة. أولا لم يفعل الماوردي أي شيء آخر غير عرضه لمذاهب الفقهاء حول هذا الموضوع، كما قال ذلك بنفسه[١٦]. أي أنه لم يضف إلى وجهات النظر الموجودة عن الحكم والسياسة سوى وجهة نظر أخرى أو على الأحرى قد هذَّب وجهة نظر موجودة فعلا عندما أدمج المادة العلمية المتبعثرة في الفقه. بذلك يعتبر هو المؤسس الحقيقي للخطاب السياسي للفقهاء دون أن ينزع من بقية الخطابات الموجودة بالفعل شرعيتها.

إن الخطابات الأخرى لم تستمر فقط بعد ذلك دون مساس، بل أنتجت حركية بعد ذلك ولفترة طويلة أكبر من الخطاب الفقهي نفسه. وربما قد أثر الماوردي على الخطاب الكلامي - إذا لم يكن انطباعي خاطئا - فإن كتب العقيدة اللاحقة قد صاغت ما يخص الإمامة فقهيا أقوى من الكتب السابقة - إلا أن السياسة باعتبارها أحد تعاليم العقيدة بقيت على كل حال بلا أهمية لفترة طويلة قبل أن يتم إحياءها نتيجة لعقدنة الإسلام الحديث بالقوة. وفي الفقه نفسه يمكن أن يدرج

---

(١٦) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١.



الماوردي بعض سلفه من الفقهاء خاصة أبا يعلي (٣٨٠-٤٥٨/ ٩٩٠-١٠٦٦)، وابن تيمية (٦٦١-٧٢٨/ ١٢٦٣-١٣٢٨) الذين أعطوا ردا حنبليا على الماوردي الشافعي. إلا أن الخطاب السياسي الفقهي لم يزد على حفنة من الكتب في القرون التالية ولم يحدث بأي حال من الأحوال أن ألف الفقهاء قبل عصر العثمانيين كتبا أكثر في موضوع الدولة والحكم من الفلاسفة إذا ما احتسبنا النصوص الفلسفية المجازية لابن سينا (٣٧٠-٤٢٨/ ٩٨٠-١٠٣٧)، وابن طفيل (توفي ٥٨١/ ١١٨٥)، وابن النفيس (توفي ٦٨٧/ ١٢٨٨) وآخرين من الفلاسفة[١٧]. وهكذا يمكن لكاتبة تم الاستشهاد بها أن تزعم بأن لمؤرخ إسلام الإيديولوجيات أن يتخلى بداهة عن ذكر الفلاسفة لأن آراءهم عن علماء الإسلام الذين شكلوا إسلام الإيديولوجيات قد اعتبرت آراءً مؤصلة للبدعة[١٨]. وفي هذا القول شيء صحيح أن هناك من علماء الدين من شكلوا إسلام الإيديولوجيات، بيد أنه لم يذكر أي خطاب كانت له أهمية في مجالات الحضارة بأي حال من الأحوال. فإن لم يكن مثلا الخطاب الفلسفي مركزيا في الواقع، فقد احتفظ بحيويته على مدى القرون وأنتج أعمالا إبداعية درست وطبعت. ربما كان هذا الخطاب هامشيا لكنه لم يكن محدودا - وهو أمر سوف يقابلنا فيما بعد في مراقبتنا للغريب في العالم الإسلامي مرة أخرى.

سوف نقوم بقفزة بعيدا عن الماوردي بثلاثة قرون ونراقب الخطابات المركزية في الواقع. في عصر المماليك كانت توجد بخلاف ليس كبير تقريبا عن عصر الماوردي خطابات عديدة مختلفة فيما بينها عن السياسة والحكم:

---

(١٧) قارن: Mahdi, *Philosophical Literature*، ص ٨٧-١٠٥.

(١٨) Crone, *God's Rule*، ص ١٦٧.



١- الخطاب العقائدي استمر في تواجده، لكنه فقد كثيرا من أهميته بازدياد في مقابل الخطاب الفقهي.

٢- الخطاب الفقهي الذي ازدهر مجددا على يد ابن تيمية الذي أجلّه الجميع بفضل ذكائه، والذي أغضب الجميع بسبب ادعائه الأحقية المطلقة.

٣- خطاب المدح الدنيوي تماما على يد الشعراء كان باستمرار أحد أهم الخطابات العامة في السياسة، حتى وإن كان كثير من الحكام ذوي أصل تركي وكانوا يفضلون عرض أنفسهم عن طريق فن العمارة على الشعر بينما على الجانب الآخر كانت البرجوازية قد اكتشفت قصيدة المدح باعتبارها وسيطا لعرض المواطن لنفسه.

٤- بالتأكيد قد قدم البحث التاريخي المزدهر بشدة كثير من المعرفة الحضارية عن السياسة والحكم، والتي استخدمت في المجال التالي رقم ٥.

٥- استخدمت المعرفة الحضارية المتعددة بدورها المتمثلة في كتب إرشادات الحكام واستفيد منها في الاختبار التجريبي للفضائل المجردة، وأخيرا كان الخطاب التالي رقم ٦.

٦- استمر الخطاب الفلسفي بكل هامشيته لدى أشخاص مثل ابن النفيس وأضاف للخطابات الثقافية ملمحه الخاص.

إنه من البديهي أن هذه الخطابات تجد حاليا اهتماما متفاوتا جدا. في تيار «أسلمة الإسلام» هناك قناعة بأنه في الخطابين الأول والثاني يتبلور التعبير الوحيد الصحيح «للتفكير السياسي في الإسلام». بيد أنه هنا يجلس الإنسان في دائرة مغلقة. يعتقد المرء خطأً بسبب تسمية الحضارة بأنها حضارة الإسلام بأنه لا بد من البحث عند علماء الدين



المسلمين عن ماهية الفكر السياسي في الإسلام. وهناك يجد المرء في الواقع شيئا. ولأنه لم يمكن للمرء الاعتقاد على طريقة التفكير الغربية الحديثة في شيء سوى في وجود معيار واحد في نفس الوقت، كانت هناك قناعة بأنه يتمثل في الخطاب السياسي العقائدي والفقهي في العالم الإسلامي الخطاب المعياري السياسي الوحيد. ويعتقد المرء بسبب وجود خطاب ديني عن الحكم أنه لا يمكن الفصل بين الدين والحكم (أو على الأحرى في التصورات الحديثة، بين الدين والدولة). إذا كان مجرى الأحداث في التاريخ مختلفا وإذا لم يكن قد تمتع أي حاكم بسلطة دينية أو تأثير على النظام المعياري الديني أصلا، فقد اعتبر ذلك - كما رأينا في مثال فون غرونيباوم - استثناءً عن القاعدة. إن الموضوع في الواقع لا يتعدى أن يكون تجاورا لم يعد مقبولا لخطابات مختلفة لا يمكن ظاهريا التوفيق بينها، لم يؤخذ منها حاليا على الجانب المعرفي سوى تلك الخطابات التي تتوافق مع الصورة النمطية بأن السياسة والدين في الإسلام لا يمكن فصلهما.

في عصرنا الحالي اكتسبت تلك الاستحالة المفترضة بفصل الدين عن السياسة «في الإسلام» أهمية سياسية كبيرة. إنها تبدو اليوم عند كثيرين علامة على عدم توافق الإسلام مع الديمقراطية وباعتبارها مانعا هاما من موانع تحديث العالم الإسلامي. وقد لخص عالم السياسة والمستشار السياسي الألماني فولفغانغ ميركل Wolfgang Merkel مثلا هذه الرؤية المنتشرة بكلماته التالية:

> إن المشكلة الأساسية في اتفاق الإسلام مع الديمقراطية أن الإسلام لم يختبر حتى اليوم فكرا تنويريا حقيقيا. لقد كانت هناك أفكار لذلك مرارا [...]، لكنها فشلت في قضية



محورية، هي الفصل الأكيد بين الدين والدولة. [...] لم يكن هناك نهضة قد صحح فيها شخصا مثل ميكافيلي فكرة النظام الإلهي لصالح حكم الإنسان لنفسه بقوة مؤثرة، ولا التقليد النظري المرتبط بعصر أوروبا الحديث [...]. إن صورة العالم المعتمدة على النظام الإلهي لم تستبدل فيما يخص شرعية النظم السياسية الحاكمة بنظم سياسية معتمدة على الإنسان، أو لم تستبدل بصورة كافية. أخيرا هناك شرط ... ضروري لسيادة الشعب والديمقراطية[١٩].

والسؤال عما إذا كان هناك ميكافيلي إسلامي أو إذا كانت هناك نهضة إسلامية يلعب دورا هاما في الجدل حول انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي. فعند هلموت شميدت Helmut Schmidt يعد عدم ظهور حركة ثقافية يمكن مقارنتها بالنهضة الأوروبية هو الحجة الرئيسية ضد قبول تركيا في الاتحاد الأوروبي. وفي مقال بعنوان يعبر عن كل ذلك نصه «هل الأتراك أوروبيون؟ لا، فهم ليسوا مناسبين لذلك» يحتج المستشار الألماني العجوز قائلا: «لا توجد في الإسلام تلك التطورات الحاسمة للحضارة الأوروبية التي تخص النهضة والتنوير والفصل بين السلطة الروحية والسلطة السياسية. لذلك فإن الإسلام [...] لم يستطع أن يوطد دعائمه في أوروبا»[٢٠].

والآن هناك أمر بسيط يجب توضيحه، وهو أنه بخلاف ما يعتقد هلموت شميدت على مدار التاريخ الإسلامي كله كان هناك «فصل واضح بين السلطة الروحية والسلطة السياسية». فالحكام لم يسلموا

---

(١٩) Merkel, Religion, *Fundamentalismus und Demokratie*، ص ٧٨.

(٢٠) Schmidt, *«Sind die Türken Europa»er? Nein, sie passen nicht dazu»*، ص ١٦٢.



أذانهم لعلماء الدين تقريبا، ولو حصل أن نجح أحدهم في اكتساب المفتي لاستصدار فتوى بها نوع من المجاملة، فليس هذا معناه أن الفقهاء الآخرين قد قبلوا الفتوى. ولم يكن للحكام أي تأثير على العقائد الإسلامية أو أحكام الفقه الإسلامي في حين جنح علماء الدين عادة إلى الابتعاد عن السياسة بقدر الإمكان.

إلا أنه لنقرر ما إذا كان الأمر هنا هو حالة من المعيار ومخالفته، وما إذا كان كما يفترض فون غرونيباوم أن الناس قد سقطوا بسبب التنافر بين المعيار والمخالفة في يأس عميق، نجد هنا من الضروري دراسة نصوصا أصلية لأولئك «المعنيين بالأمر». ولن أختار لهذا الغرض نصوصا من الخطابين رقم ١ أو رقم ٢ بل نصوصا من تلك الخطابات التي كانت بلا أي شك أكثر تمثيلا من هذه الخطابات لأنها كانت أقرب لأصحاب السلطة ولأنها في واقعها أنتجت عددا أكبر من النصوص. وأعني بذلك الخطابات رقم ٣ و٤ و٥، أي شعر المدح، الذي جعله الأمراء مجالا لرسم صورتهم كما أرادوا أن يراهم الناس، وكذلك كتب إرشادات الحكام التي استطاع مؤلفوها دون التمسك بتعاليم دينية أو إيديولوجية أن يتحدثوا عن السلطة وشروطها وممارستها.

وتحفظ لنا المصادفة مؤلفات لأحد رواد المثقفين من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي في كلا الخطابين. ليس أقل من ابن نباتة المصري (٦٨٦-٧٦٨/ ١٢٨٧-١٣٦٦)، أشهر شاعر وكاتب في عصره، قد كتب كتابا لإرشاد الحكام وكذلك قصائد في مدح الحاكم. وتريد المصادفة أيضا أن يكون السلطان الأفضل ملك حماة (حكم عام ٧٣٢-٧٤٢/ ١٣٣٢-١٣٤١)، الذي وجه إليه ابن نباتة مؤلفاته، قد أصبح بعد توليه السلطة أكثر إيمانا وهو ما أجبر



الشاعر على معالجة موضوع الدين في قصائده. وحالة ابن نباتة والسلطان الأفضل تناسب تماما مقام التحقق من القواعد والقيم التي اعتمدت عليها النخبة السياسية في قلب العالم الإسلامي في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، والدور الذي كان للدين في هذا المقام.

ولد ابن نباتة بالقاهرة لأب هو عالم من علماء والحديث والتأريخ، وقد اختار دمشق مسرحا لإنتاجه الأدبي في عام ٧١٦/ ١٣١٦[٢١]، وذلك لأن الجزء الأكبر من النخبة المثقفة في هذا العصر كانت تقيم في منطقة الشام لدولة المماليك. وقد صنع ابن نباتة سريعا لنفسه اسما باعتباره أحد رواد المؤلفين في الشعر والنثر. لم يكن جمهوره من الأدباء وموظفي دواوين الدولة فقط، بل قضاة وعلماء دين آخرين، وجه لهم ابن نباتة قصائد عديدة. لقد كانت هذه حقا بيئة مدنية من خلال المدن السورية التي شكلت مركز أعمال ابن نباتة. وقد كان الاستثناء الكبير في ذلك هو بلاط مدينة حماة، حيث أصبح ابن نباتة «الشاعر الخاص» للوالي الحاكم هناك. وقد كان هذا الوالي نفسه مثقفا، وهو أبو الفداء، سليل أسرة الأيوبيين، وهو مؤلف أهم كتب الجغرافيا في عصره[٢٢]. وقد عينه السلطان المملوكي الناصر محمد ٧١٠/ ١٣١١ حاكما لمدينة وولاية حماة، وزوده بكل صلاحيات وألقاب السلطان حتى وإن لم تتخطَّ صلاحياته صلاحيات حكام الولايات الآخرين.

كان ابن نباتة ضيفا دائما على قلعة حماة وقد ألَّفَ في مدح أبي الفداء ما يزيد على أربعين قصيدة طويلة، والكثير من قصائد

---

(٢١) حول ابن نباتة قارن: Bauer, *Ibn Nubātah. Life and Works*

(٢٢) قارن: GAS، المجلد الثالث عشر.



الإبيغراما القصيرة، وكتب مقامة عن الصراع بين السيف والقلم وأهدى له العديد من الكتابات النثرية ذات الاهتمام الأدبي العام. بعد وفاة أبي الفداء في عام ٧٣٢/ ١٣٣٢ خلفه ابنه حاملا للقب الملك الأفضل. وقد استمرت العلاقة بين ابن نباتة وبين بلاط حماة في البداية قبل أن يتخلى الأفضل عن الحياة الدنيوية بالتدريج ويفقد أي اهتمام بالأدب. ولأنه بسبب عبادات الصلاة والصيام أهمل الأعمال السياسية وسمح باحتلال البدو باستمرار لجزء أكبر من الأراضي الخصبة تم عزله عام ٧٤٢/ ١٣٤١ ونقل إلى دمشق حيث توفي في نفس العام. حتى وإن لم تكن علاقة ابن نباتة بالملك الأفضل قوية كما كانت مع والده إلا أنه ألف سبع عشرة قصيدة طويلة في مدح الأفضل، كما ألف أطول قصيدة صيد عربية معروفة، والعديد من قصائد الشطر الواحد مزج فيها شعر الخمر مع مدح الحاكم، كما ألف كتاب إرشاد الحكام المذكور من أجل والي حماة الشاب.

ولنسأل أولا عن الصورة التي يرسمها شعر المدح للحكام. إن أهم الفضائل التي يمتدح من أجلها الحاكم بقيت منذ ما قبل الإسلام هي نفسها. إنها الكرم والشجاعة. ففي تلك القصيدة المشهورة التي قالها ابن نباتة بمناسبة تولي الأفضل والتي رثى فيها الأب بطريقة رشيقة وربط ذلك بالسعادة بتولي الابن للحكم صاغ تلك الموضوعات في أبيات مثل تلك التالية (بالعربية، لكن للأسف ليست لها نفس الروعة بعد الترجمة)[٢٣]:

(٢٣) الصياغة التالية تعود إلى Bauer, *Der Fürst ist tot, es lebe der Fürst!*.



ويقسمُ فينا كلّ سهمٍ من الندى

ويبعثُ للأعداءِ في الروعِ أسهما

يراعُكَ يومَ السلم ينهلُ ديمة

وسيفُكَ يومَ الحرب ينهلُ في الدّما

فلا الكرم ولا الشجاعة تأتي من فضائل منظومة المعايير الدينية. إنها ليست على الإطلاق فضائل محتج بها أخلاقيا، بل صفات لا بد للحاكم أن يمتلكها كي يحكم حكما مؤثرا كما يأتي في أبيات أخرى:

له عزمات في العلى شادويةٌ	لها أبداً من كلّ عزم سديده
فما همّها إلا ضعيفٌ تسوسه	بفضل نداها أو قويٌّ تسوده
مقسمةٌ أقلامهُ وسيوفهُ	لنعماءَ يبديها وطاغٍ يبيده

ويعمل الكرم إذن على تحميس الناس باتباع الحاكم طواعية، والكرم يعمل على إجبار من لم يطعه بإطاعته. إنها لا تمثل قيمة في حد ذاتها. ومن يعتبر هذا أمرا ميكافيليا فإننا نوجهه إلى كتاب ابن نباتة في إرشاد الحاكم الذي تنص القاعدة رقم ٩ فيه على ما يلي:

«إن هدف عزماته هو سياسة الضعفاء بفضل عطفه، وحكم الأقوياء. فأقلامه وسيوفه تشترك في إظهار فضله والقضاء على المتمردين»(*)

يلاحظ هنا أن وريث العرش لا يجب أن يكون كريما ولا عادلا، لكنه يجب أن يظهر لرعيته بأنه كريم وعادل، ولذلك لا بد

(*) النص مترجم عن الألمانية لعدم تمكن المترجم من الحصول على أصل المخطوط.



على الحاكم أن يخلق له فرصا لإظهار نفسه هكذا. وهذا نفسه يذكرنا بشدة بقاعدة المبادئ التي أسهمت في ذلك [...] للتشهير بميكافيلي باعتباره كاتبا غير أخلاقي: «بالنسبة للأمير فإنه [...] من غير المطلوب أن يتحلى بكل السمات الحميدة المذكورة آنفا، لكنه من الضروري أن يعطي الانطباع، بأنه يمتلكها»[٢٤].

في شعر المدح - وهذا ليس في حالة ابن نباتة والملك الأفضل فقط - لا يُصوّر الحاكم المثالي باعتباره الغني بالفضائل الذي يعتني بصفاء روحه وبرعيته (وهذا في الواقع لا يوجد على الإطلاق)، بل باعتباره القوي والمؤثر الذي يعرف كيف يكسب أتباعه وكيف يركع خصومه لتنفيذ إرادته. والمفردات الأساسية التي يعبر بها عن هذه الصفات في الشعر هي العزم، والهمة، والطموح، والسؤدد التي تعتبر الترجمة الإنجليزية لها بكلمة leadership هي الأفضل، وأخيرا صفة الحزم. إن الفضائل الأساسية عند ابن نباتة للحكام هي «القدرة والفاعلية والحزم» وهذه هي بالضبط الكلمات التي ترجم بها ب. تاوريك B. Taureck مصطلح virtث، وهو الفضيلة الأساسية في المبادئ الميكافيللية[٢٥].

هذه الفضيلة تعد أمرا حاسما في الموضوع الرئيسي الثالث من موضوعات شعر المديح، وهي نسب الحاكم. وهذا الموضوع يعد موضوعا قديما جدا، يعود لما قبل الإسلام من خلال شواهد جيدة في مجتمع لم يكن به وريث للعرش ولم يكن ضروريا سوى لمنصب

(٢٤) Machiavelli, *Il Principe/ Der Fürst*، ص ١٣٨ والتي تليها: «A uno principe (...) non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualitá ma è bene necessario parere di averle».

(٢٥) Taureck, *Machiavelli-ABC*، ص ٢٢٨.



الخليفة، بيد أنه ظل من الأمور المحببة - على كل حال في قصائد مدح الأمراء الذين كان عليهم أحيانا أن يبرهنوا على سلسلة نسب حاضرة. وقد كان ذلك هو الحاصل في حالة الأفضل، آخر سلاطين أسرة الأيوبيين المشهورة، وهو سليل أحد إخوة صلاح الدين. وهكذا يقول ابن نباتة بيت الشعر التالي:

له عزمات في العلا شادوية   لها من كلِّ عزمٍ سديدة

إن الأمير إذن ليس له حق مجرد في وراثة العرش، بل السبب هي تلك السمات التي تخول له الوصول للسلطة وممارستها. لأنه قد ورث العزم الشادوي إذن من الشادي، وهو الأب الأسطوري لأيوب، وفقط عن طريق توريث تلك الفضيلة من جيل إلى جيل في الأسرة تستقي تلك الأسرة شرعيتها كأسرة حاكمة.

إين الدين إذن؟ يأتي الدين في سلسلة من التعبيرات اليومية: («بارك الله..»، «حفظ الله ..» .. إلخ)، والتي لا تقول شيئا عن دينية الخطاب. في هذا السياق لا يذكر الله في أي موضع باعتباره من يحمي الأمير بصفته حاكما، ولا في أي موضع باعتباره من يحمي الأسرة الحاكمة أو الإمارة، بل فقط من يحفظ الأفضل باعتباره فردا واحدا. وهذا الأفضل لا يعود الفضل في حكمه لله أو للقدر الإلهي، بل لقوته الشخصية من ناحية، ولجدارة أسلافه من ناحية أخرى: «لك الملك إرثا واكتسابا»، كما جاء في البيت الثالث والثلاثين من قصيدة تهنئة السلطان بجلوسه على العرش، وهي للحاكم الجديد «فضائل» تعلي نجما جديدا من نجوم الأسرة، وليس الاصطفاء الإلهي مثلا. وحدها فضائل الحاكم وفضائل أسلافه هي التي تضفي شرعية على حكمه، وهو الفضائل التي تجبر القدر نفسه



(البيت الثاني عشر، الدهر) - وهي فكرة يعرفها قراء قصائد المديح العربي، يصعب تبريرها عقائديا، لأن الدهر فكرة وثنية للغاية. في علم العقيدة الإسلامية أصبح الدهر، وهو القدر الوثني، مرادفا للقدر الإلهي حيث يعتمد في ذلك على حديث نصه «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر»[٢٦]. والقصائد المؤلفة عبر مئات السنين لمدح الأمراء في العالم الإسلامي تقرأ على خلفية هذا المعتقد الخاطئ باعتبارها سخرية عقائدية، بيد أنه الحاكم في هذا الصنف من الشعر هو الشخص الذي يهزم الدهر ويدوس عليه.

لم يكن للدين أبدا فيما يخص شرعية الحاكم في خطاب المدح أي دور. لذلك تم منح الأفضل عند تنصيبه في القاهرة ثلاث عمائم، اثنتين صفراوين من السلطان وواحدة سوداء من الخليفة العباسي[٢٧]. ولا يمكن للأمير باعتباره حاكما سنيا أن يحصل على شرعية أحسن من اعتراف خليفة من نسل النبي به. بيد أن ابن نباتة لا يذكر هذه الحقيقة في أي موضع من قصيدته في مدح الملك الأفضل ولا بكلمة واحدة - فلا بد أن يبدو ذلك للأمير وللجمهور أمرا هامشيا.

كذلك تفتقد الفكرة التي تبني على حكم السلطان إلى أي بعد ديني. إنها الرفاهية والأمن والنظام التي لا بد أن يأتي بها الحاكم للبلاد، وعلى العكس من ذلك لم تتحدث القصيدة عن إقامة دولة إسلامية أو تطبيق الشريعة الإسلامية، كما لا يوجد كلام عن تصور ديني أو حتى ثيوقراطي للحكم.

---

(٢٦) صحيح مسلم، رقم ٥٨٢٧: «لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر» بهذه الصياغة ومثيلاتها غالبا.

(٢٧) المقريزي، في السلوك في معرفة دول الملوك، المجلد الثاني، الجزء الثاني، ص ٣٤٥.



من حيث المبدأ لم يتغير هذا التصور حتى بعد أن أصبح الأفضل أكثر تقوى وخضوعا لله، بيد أن ابن نباتة لا بد بطريقة ما أن يكون له رد على الولادة الثانية للمسلم. وهو يفعل ذلك في الواقع، ولكن بطريقة أدبية خالصة. فابن نباتة يذكر فضيلة دينية، وهي التقوى، إلا أنه عند هذه الفضيلة التي يندر ذكرها ولا تعني أكثر من الكلمة الألمانية Anstand أي الاستقامة، فإنه يتركها بلا تغيير. وهكذا يقول ابن نباتة شعرا في مدح الأفضل التقي، نصه ما يلي:

دبر الملك بالتقى فكساه الله فيه ثوب المرجّى المهيب
ينشر العدل أو يبث العطايا فهو زاكي الترغيب والترهيب

نفهم من هذا ما يلي: لم يتغير شيء في تصور فكرة الحكم حتى وإن جاء التصور الآن بتقوى أكثر. الله هو في كل حال من يمنح الأمير عند الولادة صفاته التي يحتاجها للحكم؛ لكنها ليست صفات دينية، بل هي تلك الفضائل التي يمكن للمرء بمساعدتها أن ينشر «الرغبة والرهبة». وحتى «العدل» ليس له وظيفة سوى إحداث ذلك «الترغيب والترهيب». ومن ابداعات ابن نباتة أنه يستخدم عبارة الترغيب والترهيب، التي تأتي في سياق الزهد (أي الترغيب في ثواب الله والترهيب من عقابه)، لأنه يستطيع بذلك أن يضيف فكرة دنيوية خالصة في لغة دينية - وهو أسلوب عبقري من الشاعر الذي يعتبر أكبر أساتذة التورية. وبطريقة مماثلة تتم صياغة موضوع الفخر بالأسلاف العظام في قوله:

والمعالي في بني يعقوب إرث كالنبوات في بني يعقوب

ومرة أخرى لا يتغير شيء في الموضوع. فبني أيوب يأخذون حقهم



في الحكم بسبب «المعالي» التي تستمر من جيل إلى جيل. وكون ابن نباتة في موضوع «إرث المعالي» يأتي بتشبيه من عالم الدين، إلا أن ذلك لا يجعل السياق دينيا.

هذه المواضع وغيرها الكثير تبين أن ابن نباتة نفسه بعد توبة الأفضل لا يرى سببا دينيا. فعنده ليس هناك ما يربط الدين بالسياسة، وهكذا يحاول أن يدغدغ عاطفة أميره الدينية من خلال حيل أدبية. أهي شرعية الحاكم التي لم تكن مما يمكن انتقادها في ظل عوامل دينية قانونية؟ لا يوجد هنا ولا مرة واحدة إشارة هامسة إلى شرعية دينية، ولا إلى «تفضيل إلهي» التي كان ينادى بها في أوروبا حتى القرن العشرين. على العكس تماما يقول ابن نباتة شعرا في الأفضل خاصة، والذي أصبح أكثر تقوى:

مليك له في الملك أصل ومكسب
وحظ فنعم الجِدّ والجَدّ والجُدّ

كما في القصائد السابقة يأتي مجددا نسبه إلى أسلاف أقوياء وكذلك صفاته الخاصة وفضائله التي يعود الفضل فيها لشرعيته. الأمر الوحيد الزائد في ذلك بصفة خاصة هو الحظ (الجُدّ)، وهو شيء لا يختلف عن فكرة الـ fortuna الوثنية التي تأتي مضادا للفضيلة كما عند ميكافيلي تماما[٢٨]. هكذا يظهر شعر المدح هو الوسيلة الأهم لعرض مجال الحكم في العالم الإسلامي، والسياسة باعتبارها مكونا دنيويا بحتا لا يأخذ شرعيته ولا معاييرها ولا مهامها ولا أهدافها من الدين.

---

(٢٨) قارن مصطلح «Glück und Verdienst, fortuna/virtù»، في Taureck, *Machiavelli-A·BC*، ص ١٠٧-١٠٩.



هذا المدخل الدنيوي المتزايد للسياسة والحكم - على خلاف الصور النمطية الحديثة - يوجد بصورة أقوى الكتاب الإرشادي الذي سلمه ابن نباتة للملك الشاب، تقربيا عند تنصيبه. ينتج عن هذا إذن أن النظرة الدنيوية الشعرية للسياسة تعود إلى التقاليد الأدبية وحدها. في حالة كتب إرشاد الحكام يصعب استنباط هذه التقاليد. فبعض «مرايا الحكام» نتعرف فيها على حالات تحميس دينية، وبعضها الآخر ذات دلالة دنيوية خالصة. وقد استفز كتاب ابن ظفر (ولد ٤٩٧/ ١١٠٤- توفي ٥٦٥/ ١١٧٢ أو بعد ذلك بثلاثة أعوام) في إرشاد الحاكم العلماء لتشبيهه بميكافيلي[٢٩]. بيد أن كتاب ابن نباتة تخطى في ميكافيلليته كتاب ابن ظفر.

عندما سلم ابن نباتة النص في حفل تنصيب الأفضل لم يكن يحمل عنوانا فعليا بعد. وقد نشره لاحقا تحت عنوان «سلوك دول الملوك»، والذي كان يعني على طريقة ابن نباتة في الإبهام معنيان، هما «الطرق التي تسلكها دول الملوك»، وكذلك «طرق تنصيب وعزل الملوك»؟

أبرز ما يميز الكتاب هو موضوعه المتسلسل بصورة تجريبية. وهدف المؤلف كان هو الاستنباط من التاريخ ما يجب فعله على الحاكم الذي يريد النجاح. وقد أنتج هذا خمسين قاعدة، التي غالبا ما كانت كل واحدة منها تبدأ بعبارة «الملك الحازم . .». والبراهين على كل عبارة تأتي متبوعة بأمثلة من التاريخ. وكثير من تلك الأمثلة لم تأت من تاريخ الأيوبيين من قبل الصدفة، بل إن هناك أحداث ذكرت من عصر العباسيين الأوائل ومن عصر البويهيين ومن أسر

---

(٢٩) Hrair Dekmejian, Thabit, *Machiavelli's Arab Precursor*



حاكمة أخرى. وعلى العكس من ذلك لا توجد أية حكايات تعليمية أو قصص من عصور الفرس واليونانيين، وكذلك أية حكم تعود إلى أية شعوب أخرى. ومما هو ملفت للنظر تماما أن الشخص الذي يعتبر قدوة لجميع المسلمين وهو النبي محمد لم يذكر ولا مرة واحدة. كما لم يذكر فيه أية أمثلة تاريخية من عصر النبي ولا صحابته مرة واحدة - وهذا بالتأكيد عن قصد لأنه يمكن استنباط قواعد دينية من أفعال النبي، ولكن ليست اكتشافات تجريبية عن أعمال تبشر بالنجاح. وذلك لأن أعمال النبي وأصحابه ليست فقط أحداثا تاريخية لكنها تاريخا مقدسا كذلك. لهذا السبب كانت حياة النبي واعتباره قدوة أمرا غير مهم لأغراض ابن نباتة في كتابه. بالنسبة للمجرب لا يوجد هنا شيء يضرب به المثل. وقد كان ابن نباتة من الأتقياء الذي يقدسون النبي، فقد قال فيه قصائد مدح وروى سيرة النبي لابن إسحق في رواية ابن هشام بإسناد قصير جدا، كما ورد في موسوعة رواة الحديث[٣٠]. وباعتباره مؤلفا سياسيا يعتبر ابن نباتة هذا العلم غير مهم.

بيد أنه لا تختفي هنا فقط الحكايات أو ذكر الأنبياء، بل لا توجد هنا كذلك أية إشارات إلى نصوص ذات صفة تشريعية. فلا توجد قاعدة واحدة للحكم مقتبسة من القرآن أو من السنة، ولا يوجد حكم واحد استنبط من الفقه الإسلامي. كما لا يذكر الدين في أي موضع باعتباره واضعا للمعايير. فعلى العكس من ذلك تماما فالدين يأتي فقط باعتباره موضوعا للسياسة الدينية. وإذا كان ما ورد في القاعدة رقم ٤١ أن الملك الحازم لا ينبغي أن ينتهك عادة شرعية

---

(٣٠) قارن: Bauer, *Ibn Nubātha, Life and Works*، ص ٦ والتي تليها، مع هامش رقم ١٧ والذي يليه.



حسنة أو يلغي حكما صدر من مذهب فقهي معتد به[٣١]، لا يعني ذلك أن الملك لا بد أن يرتبط بالفقه الإسلامي بل من باب النفعية البحتة. في نفس الاتجاه تشير قاعدة رقم ٣٨: «لا يترك الحاكم المقتدر خطيبين في مدينته في نفس الوقت، لأنه سيؤدي ذلك إلى اختلاف الرأي بينهما، وكل منهما سيجذب الناس الذين يؤيدون رأيه ويتبعون رؤيته[*]»[٣٢]

مجددا تتبين حدود التأثير التي يمكن أن يمارسها الحاكم على الدين. لا ينبغي عليه بأي حال من الأحوال أن يحاول أن يملي على الخطباء ما يخطبون به، فتلك المحاولة سيحكم عليها بالفشل. لكنه يستطيع عن طريق تحديد عدد الخطباء الذين يوظفهم الحفاظ على السلام والنظام. في كتاب ابن نباتة كما في مقدمته تعد السياسة والدين مجالين منفصلين انفصالا تاما. فلا الدين يقدم أية معايير لممارسة السياسة ولا يبدو دعمه غرضا للعمل السياسي. إنه ليس سوى موضوع من مواضيع السياسة التي تستخدم الدين للإسهام في نجاح الحاكم وسعادة رعيته. ويبدو كما لو أنه يقصد ترويض الدين لهذا الغرض أكثر من دعمه.

لهذا ليس مما يثير العجب أن تصطدم كثير من قواعد الكتاب بالفقه الإسلامي. هذا الفقه الذي يعرف مثلا شريعة الحرب التي تربط القيام بأعمال حربية بسلسلة من الشروط وتعلق أوقات الهدنة بشروط محددة. كل ذلك لا يهم مؤلف ذلك الكتاب في إرشاد

---

(٣١) ابن نباتة، سلوك الدول، رقاقة رقم ٨٤b-٨٥a.

(*) النص مترجم عن الألمانية لعدم تمكن المترجم من الحصول على أصل المخطوط.

(٣٢) السابق، رقاقة رقم ٨١a-b.



الملوك. فهو يتعلم من التاريخ أن «الملك الحازم يعقد سلاما مع العدو إن كان مفيدا» (قاعدة رقم ٥٠) و«إذا عزم الحاكم على التقدم على عدوه والحرب ضده فلا بد أن يبعث مُستطلِعا ليعلم هل قومه أم قوم العدو لديهم قوة حربية واستعداد للموت أكثر(*)» (قاعدة رقم ٤٩). لا يرى ابن نباتة مجددا أية أسباب معيارية أو أخلاقية. ليس هناك سوى النجاح، وللوصول إلى ذلك فليس هناك سوى التاريخ هو المعلم. في هذا السياق ليس من المهم أبدا ما هو النموذج المناسب للوصول إلى النصر. وللتدليل على القاعدة رقم ٤٩ يضرب ابن نباتة مثالا على غزو وشقة Huesca على يد بيدرو الأول أراغون الذي غزا المدينة في عام ٤٨٩/١٠٩٦ لأنه تصرف كما تقول القاعدة رقم ٤٩ تماما(٣٣). ليس لدى ابن نباتة أية موانع، أن يجعل بعض المسيحيين مثل أراغون قدوة لأميره المسلم طالما من الممكن التعلم منهم.

إلا أنه ماذا يعني الافتراض بأنه يمكن التعلم من التاريخ؟ على كل حال فإن هذا أولا تصور لا ينتمي للعصور الوسطى:

إن كان التاريخ هو علاقة حاصلة من فعل الله المقدس وخطايا البشر [...] ومبنيا على هدف مقدس على طول المدى بصورة متنبأ بها فلن يستطيع الإنسان أن يتعلم منه شيئا. إن عقيدة التاريخ في العصور الوسطى قد فارقت صورة التاريخ المعلم المعمول بها في العالم القديم بكامله. تعلقها بالنهايات المتنبأ

(*) النص مترجم عن الألمانية لعدم تمكن المترجم من الحصول على أصل المخطوط.

(٣٣) السابق، رقاقة رقم b-a٨١ وكذلك b٩٨-b٩٩؛ وحول الخلفية التاريخية، قارن Catlos, *Washka* في: EI^2، المجلد الحادي عشر، ص ١٥٩ والتي تليها.



> بها تقف متقاطعة مع ظروفها المعرفية النظرية [...]. ويمكن للتاريخ أن يصبح معلما للفعل السياسي، عندما يكون الناس في التاريخ متزامنين[٣٤].

يطابق هذا ما يتصوره ابن نباتة عن التاريخ. فعنده (وكذلك عند بعض من سبقوه) فإن التاريخ لم يعد ينقل العبر التي يمكن للناس أن يستنبطوا منها تعاليم أخلاقية. على الأحرى تعد أمثلته التي ضربها غير مرتبطة بالمنظور التاريخي المقدس، وتقدم خبرة للتعامل الناجح أو الفاشل فيما يخص المعايير الأخلاقية. وتقييم العمل ليس ثابتا مبدئيا، لأنه لم يتم القيام به باستخدام معايير أخلاقية أو قانونية أو دينية. على الأحرى يقيم العمل فيما يخص نجاحه أو فشله بعد القيام به. هدفه فقط هو ما يحسم التوصية بتقليده أو التحذير منه. وتعريف كيرستينغ Kersting لصورة التاريخ لدى ميكافيلي ولعصر النهضة يمكن تطبيقه على ابن نباتة دون تغيير: «إن الفكر التاريخي للنهضة تمت علمنته، إنه يحرر التاريخ من التوجيه الإلهي ويأخذ مسار الأمور البشرية من التخطيط الإلهي المقدس. إن التاريخ يعد عنده عملا بشريا خالصا يعيش صياغته السائدة من خلال أعمال عظماء البشر»[٣٥].

إن مدخل ابن نباتة العلماني للتاريخ لا يتبين فقط في تعامله مع النماذج التاريخية بل يؤصل له نظريا في بداية كتابه. فعند ابن نباتة هناك ثلاث قوى أساسية تسوق حركة التاريخ، هي: القوة المميزة، والقوة الغضبية التي يمكن أن يعبر عنها إما إيجابيا بكونها شجاعة وجسارة أو سلبيا بكونها عدوانا مدمرا، والقوة الثالثة هي القوة

---

(٣٤) Kersting, *Niccolò Machiavelli*، ص ٥٩ والتي تليها.

(٣٥) المرجع السابق، ص ٥٩.



الشهوية، التي يمكن أن تبدو إيجابيا بكونها قوة تملك أو سلبيا بكونها طمعا. ليس من الصعوبة أن نتبين خلف هذه القوى الأساسية الثلاثة أجزاء الروح الثلاثة لأفلاطون، وهي روح العقل، وروح الإقدام، وروح الشهوة. وموازاة لـ«دولة» أفلاطون يوجد في ذلك أيضا أن مؤسسات الدولة تقارن بتلك القوى (أو على الأحرى بأجزاء الروح). فيأتي الجيش والشرطة مثلا باعتبارها هيئات القوة الملكية، وجباة الضرائب قوتها الشهوية. بذلك يكون الخطاب الفلسفي في كتاب ابن نباتة السياسي قد ترك آثارا أكثر من الخطاب العقائدي والفقهي حتى وإن لم يكن قد عرفت مصادره بعد - التي ربما من بينها كتاب السياسة Politeia لابن رشد(٣٦). وتخدم الأفكار المطورة والمقتبسة للمواقف اليونانية لدى ابن نباتة في أن يصف رؤيته الخاصة للتاريخ. فعنده تأتي الرغبات البشرية هي التي تسوق حركة التاريخ. لذلك فإن مهمة الحاكم هي أن يسيطر على هذه الرغبات. وأول ما يقوم به هو أن يكون سيدا لرغباته الخاصة ليستخدمها في الفوز أو في الحفاظ على السلطة.

بعد ذلك يجب عليه أن يتعلم أن يقود عائلته والنخبة الحاكمة وعامة الشعب وبالنهاية مجابهة أعدائه. وليس هناك هدف آخر لدى ابن نباتة، دينيا أو أخلاقيا، من أهداف حكم الملك له وزن عند ابن نباتة.

لم يكن ابن نباتة بعيدا عن عصره بهذه النظرية التاريخية، فقد طور المؤرخ ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨/ ١٣٣٢-١٤٠٦) نظرية تاريخية دنيوية مشابهة، وقد طور في مقدمته التي وضعها لكتابة في التاريخ

---

(٣٦) قارن Rosenthal, *Averroes Commentary on Plato's Republic*، ص ١٦١؛ قارن أيضا: Lerner, *Averoes on Plato's "Republic"*، ص ٥٤.



ذي الأربعة مجلدات. بالنسبة لابن خلدون تعد العصبية هي ما يحرك عجلة التاريخ. كان هذا المصطلح يعني في البداية «روح الجماعة، والشعور بالانتماء لها». وبالنهاية لم يكن يعني سوى المحاولة لتوجيه مصطلحات الفضيلة لابن نباتة (الحزم - الرغبة - الأهلية) إلى المجتمع، حيث إن المجتمعات المسلحة بالعصبية كما هو الحال عند البدو يغزون بهذه الأهلية للحكم إحدى المناطق، لكنها تفقدها مع تتابع أجيال قليلة لأنهم يخضعون للتأثير الممهد للين حياة الرفاهية المدنية[٣٧].

نحن لا نعلم شيئا عما إذا كان ابن خلدون وابن نباتة قد التقيا، أو ما إذا كان ابن خلدون يعرف كتاب السياسة لابن نباتة. لكن هذا التساؤل يعدُّ أمرا جانبيا، والأهم منه هو وجود تصور تاريخي علماني في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي في العالم الإسلامي استمر لفترة طويلة قبل أن يصبح ذلك ممكنا في أوروبا المسيحية. لقد ظهر كتاب «سلوك دول الملوك» لابن نباتة في عام ٧٣٢/ ١٣٣٢، أي قبل ظهور كتاب «الأمير» بمائتي عام بالضبط، ولم يكن ابن نباتة هو الوحيد الذي اعتبر التاريخ نتاجا للرغبات والأعمال البشرية.

لم يكن ينقص العالم الإسلامي إذن «نهضة يراجع فيها ميكافيللي النظام الإلهي لصالح حكم البشر لأنفسهم طبقا للتأثير»، وإنه من الخطأ أن نعتقد أن صورة العالم الإلهية [. . .] لم تستبدل في العالم الإسلامي أو لم تستبدل بما فيه الكفاية برؤية بشرية فيما يتعلق بمعايير الحكم السياسي[٣٨]. فالعكس هو الصحيح. في القرن الرابع عشر لم

(٣٧) قارن: al-Azmeh, *Ibn Khaldun*، وقارن أيضا: Francesco Gabrieli، في باب العصبية، في EI^2، المجلد الأول، ص ٦٨١.

(٣٨) Merkel, Religion, *Fundamentalismus und Demokratie*، ص ٧٨.



يكن في العالم الإسلامي حكام يعتبرون أنفسهم حكاما دينيين فقط، ويعتمدون في ممارستهم للحكم على معايير دنيوية خالصة فقط، بل كذلك كانت توجد نظريات ذات تصورات علمانية للحكم والسياسة. ووجود تصور إنساني للتاريخ يعتبر «الناس في التاريخ مؤتمرين ببعضهم بعضا» (كيرستينغ) Kersting، هذا التصور كانت قد توصلت له أعمال في هذا القرن مثل كتابي ابن نباتة وابن خلدون. وهؤلاء الكتاب لم يكونوا يعيشون على هامش المجتمع، بل في مركزه. لم يكونوا بأعمالهم تلك يخدمون جمهورا هامشيا، بل كانوا يشاركون في تشكيل الخطاب السياسي والأدبي في عصرهم مشاركة جوهرية. لقد كان ابن نباتة وابن خلدون مثقفين معروفين أصحاب نظريات تأصيلية إلى حد كبير، حازوا مناصب رفيعة في الدولة وكان يستشيرهم الأمراء كما كانوا على اتصال شخصي بكل العلماء المهمين في عصرهم. علاوة على ذلك لم تسبب أعمالهم غير الدينية عن التاريخ والسياسة صخبا ما. لم يحتجّ أحد ضد فكرة التاريخ المتغير أو التاريخ الذي تسوقه رغبات البشر، ولا تصادم أحد مع كتاب من كتب إرشاد الحكام الذي كان ندا لكتاب ميكافيلي «الأمير» في ميكافيليته. ليس من الصحيح - كما يقال عن حالة ابن خلدون - أن كتبهما لم يعمل لها اعتبار خاص في محيطهم الثقافي، وأنها اضطرت للانتظار حتى يكتشفها الغرب من جديد. فقد ترجم كتاب ابن خلدون إلى التركية العثمانية(٣٩)، وهناك على الأقل ثلاث نسخ مخطوطة باقية من كتاب ابن نباتة في السياسة. وبهذا يعد الكتاب بالتأكيد أحد أقل الكتب وزنا لابن نباتة الذي كان يحتفل به

(٣٩) *Mukaddime. Osmanli Tercümesi*، ترجمة Pirizade Mehmed Sahib und Ahmed Cevdet Pasa، اسطانبول ٢٠٠٨



في القرن التاسع عشر، باعتباره أحد أعظم الشعراء العرب، أما بالنسبة لكتاب «مرآة الحكام» الذي غالبا لم يبق منه سوى نسخة واحدة (غالبا تلك التي تهدى إلى الأمير)، فثلاث نسخ مخطوطة باقية لا تعد عددا قليلا إذا ما تذكرنا فقدان مئات النسخ المخطوطة الباقية لنص من عصر المماليك. وقد تم تناسي ابن نباتة في القرن العشرين بصورة أكثر، فلا يوجد حتى الآن تحقيق كامل لكتابه «سلوك دول الملوك»[٤٠].

إن ابن نباتة وابن خلدون - والقائمة يمكن أن تطول عند البحث المطول لم يتم احتقارهم ولا نسيانهم ولا منعهم باعتبارهم مؤلفين مفكرين تفكيرا علمانيا حول التاريخ والسياسة في عصرهم. لهذا فمن الخطأ أن نفترض بأن الأفكار العلمانية كان يتم تهميشها. ومن الصحيح تماما أنها لم تثر صخبا ما. أما كتاب «الأمير» لميكافيلي فقد تسبب في إيجاد تيار معادٍ لأفكار ميكافيلي. لقد وضع كتاب «الأمير» على القائمة، كما تم إحراق دمية على صورة ميكافيلي في إنغولشتادت Ingolstadt في عام ١٦١٥ في ميدان عام[٤١]. «إن معاداة الميكافيلية التي ازدهرت بسرية في مناخ مناهضة الإصلاح قد نددت بتعاليم ميكافيلي عن استقلالية السياسة وشددت على السطوة الكنسية على الدولة»[٤٢]. بالمثل جاءت السياسة عند ابن نباتة مجالا مستقلا لا يستنبط معاييره في التصرف من الدين. والغريب أنه لم يحتج أي عالم من علماء الدين. فقد قُرأت أعمال ابن نباتة وابن

---

(٤٠) يتم إعداد تحقيق للمخطوط في معهد اللغة العربية والعلوم الإسلامية بجامعة مونستر بألمانيا حاليا.

(٤١) قارن: Kersting, *Machiavelli*، ص ١٦٤ والتي تليها.

(٤٢) المرجع السابق.



خلدون باهتمام ولم تسبب أية مضايقات شعورية عند أحد. ولا يمكن البحث عن سبب ذلك سوى في التسامح مع التعدد في المجتمع في هذا العصر الذي سمح للناس برؤية ذات منظور خاص في مجالات مركزية من حياة البشر. ولا بد وأن هذا هو ما حدث في حالة مؤلفي تلك الكتب. كان ابن نباتة ومثله ابن خلدون باعتبارهما مؤرخين وواضعي نظريات للمجتمع والسياسة يرون أن التاريخ باستثناء عمل النبي محمد هو عمل إنساني خالص، وأنه لا يمكن عرضه عرضا مناسبا إلا من هذا المنظور. في نفس الوقت كان كلا المؤلفين مسلمين لا جدال في تقواهما، فابن نباتة مؤلف قصائد عميقة الشعور في مدح النبي محمد، كما كان يعقد حلقات علم لرواية الحديث حتى تقدم به العمر. وابن خلدون كان فقيها مالكيا متمسكا بالمذهب وورعا - بل أحيانا من أكثر الناس ورعا. وباعتبارهما مسلمين لم يشكا أبدا في الفهم الإسلامي للقدر، ومن المؤكد أنه لم يبدُ لكليهما أن القدر الإلهي من ناحية والتاريخ الخاضع لقوانين مستقلة من ناحية أخرى يمثلان تناقضا. والاختلاف قد نتج عندهما جراء الرؤى المختلفة التي ينظر إلى العالم من خلالها. إن معيار الحقيقة كان مرتبطا بالخطاب، فما هو صحيح في الخطاب السياسي وحقيقي يستنبط من النظرة التجريبية للتاريخ. وما هو صحيح وحقيقي في الخطاب الفقهي يستنبط من تفسير حذر لنصوص الأحكام وطريقة تفسيرها مع وجود بعض الاحتمالية فيه. وليس هناك ما يستدعي أو يتطلب لزوم وصول كلا الخطابين لنفس الحقيقة. وهكذا يجوز أن يتواجد خطابان أو أكثر يقدم منظورين أو أكثر إلى العالم بجانب بعضهما بعضا، وذلك ليس بدون منافسة أو تسابق على الأولوية، لكن غالبا مع وجود حل وسط يكمن مضمونه غالبا في كل تناقضها



في إيجاد صورة مناسبة للحقيقة لا يمكن استنباطها من منظور واحد استنباطا تاما.

عبر كثير من القرون تتواجد خطابات مختلفة بطريقة غير مثيرة للغرابة إلى جانب بعضها بعضا، وأحيانا ما كانت تصقل بعضها بعضا، وأحيانا تكمل بعضها بعضا، وفي أحيان أخرى تصارع بعضها بعضا، إلا أنها في صراعها محددة برؤية أنه لا يستطيع واحد بمفرده امتلاك الحقيقة الكاملة أبدا. ويتغير الموقف فجأة عندما يظهر خصم فجأة يدعي أنه يمتلك بمفرده الحقيقة الوحيدة، ولا حقيقة سواها. هذا الخصم كان يمكن أن يظهر تفوقه العسكري والاقتصادي باعتبار ذلك دليلا على الحقيقة، وكان شغوفا بالسعي لنشر تلك الحقيقة على مستوى العالم. لكن حقيقته لم يعد يمكن اعتبارها حقيقة ذات منظور، بل كانت تعتبر مطلقة وعالمية ولا حقيقة بجانبها.

كانت الرزانة القديمة قد تحطمت جراء ذلك، وكان البحث قد بدأ عن حقيقة خاصة مطلقة يمكن بها مجابهة حقيقة الآخرين.

أصبح أول ضحايا ذلك هو الرؤية ذات المنظور للدولة والسياسة. لقد كان سلاطين العثمانيين يستخدمون حتى ذلك الحين على عملاتهم في تعدد جميل ثلاثة ألقاب، تأتي من لغات ثلاث ويستدعي كل منها تصورات مختلفة للحكم، وهو اللقب العربي «سلطان»، واللقب التركي «خان» أو «خاقان»، واللقب الفارسي «شاه». وحالما استدعوا لقب «الخليفة» (المُغتصَب نوعا ما) والذي لم يلعب دورا طوال عدة قرون استدعيت دائما أبدا قدرات دينية في البلاط وحاولت بصورة أقوى مما كانت عليه في صدر الإسلام أن تجمع السيادة الدينية والسياسية في يد واحدة. لكن الحرب العالمية الأولى قضت على كل تلك المحاولات وتركت الشرق الأدنى ساحة



معركة للإيديولوجيات. لكنه لأن الشرق الأدنى في نفس الوقت كان ضحية للاستعمار الغربي فقد بدت في البداية محاولة أدلجة التراث الخاص أقل نجاحا. بهذا حلت محل التيارات الإسلامية كافة في البداية إيديولوجية القومية المستوردة من الغرب والتي اختلطت فيما يبدو بالاشتراكية المعادية للإمبريالية. وعلى هذا المنوال فشل تحقيق «الوحدة والحرية والاشتراكية» (كما يقول شعار حزب البعث السوري والعراقي)، كذلك مثل كل المحاولات غير الكاملة لتقليد نماذج النجاح الرأسمالية الغربية بسبب عدم تمام زوال الاستعمار من منطقة غنية بالموارد الطبيعية وشديدة الأهمية الاستراتيجية لم تستطع أن تتخلص من التأثير الغربي والشرقي دائما.

أمام هذه الخلفية ليس من العجيب أنه قد حدثت محاولة ثانية لأدلجة التراث الخاص. هذه العملية التي توطدت في سبعينيات القرن العشرين لم تسمى تسمية صحيحة باعتبارها «إعادة الأسلمة». بل إنها على الأحرى مشروعا لخلق إيديولوجية من أجزاء غير ثابتة من التراث، والتي لم تكن أسوأ من الإيديولوجيات الغربية في معيار عدم التناقض، كما أنها تستطيع أن تدعي حقا كليا في امتلاك الحقيقة والصلاحية المطلقة. إن عبارة «الإسلام دين ودولة» ليست مبدأ إسلاميا كلاسيكيا وليست عنصرا جوهريا من مكونات الإسلام. إنها في الحقيقة قد ظهرت لأول مرة في الحركة الإسلامية المعادية للاستعمار في نهاية القرن التاسع عشر(٤٣). وهذا المبدأ له مكانة مركزية لدى مفكري «الإسلام السياسي» الأوائل، مثل أبي الأعلى

---

(٤٣) قارن: Schulze, *Die Politisierung des Islam im 19. Jahrhundert*؛ وكذلك Schulze, *Islam und Herrschaft*، خاصة ص ١١٥-١١٩؛ وكذلك Krämer, *Gottes Staat als Republik*، ص ٤٣.



المودودي وسيد قطب، كما أنه قد أصبح القاعدة المبدئيه لدى الإسلام السياسي الحديث. لأول مرة يدعى الحق في تنظيم كل أركان الحياة العامة، من الثقافة إلى السياسة مرورا بالاقتصاد من منظور إسلامي موحد. ويبدو هنا من البديهي أن التسامح مع التعدد الموجود قديما لم يعد له مكان هنا.

إلا أن التطور، مهما كان الأسف، يقدم كذلك فرصا جديدة. فلم تمر حركة إزالة أدلجة العالم على الإسلام المذهبي في القرن العشرين مرور الكرام، ويمكن ملاحظة «تطبيع الأحزاب الإسلامية»(٤٤) في كل مكان تنجرف فيه التيارات الإسلامية إلى السياسة. فإذا ما راعينا الخلفية التاريخية فسوف يتضح أنه يمكن في سياق إدخال التيارات الإسلامية استنتاج قدرة غير بسيطة لدى العالم الإسلامي على الديمقراطية. ذلك لأن خط الفصل بين المجال الديني والحكومي في العالم الإسلامي مختلف عنه في الغرب. ففي الغرب كان هناك في مواجهة المواطنين تحالفا من «العرش والمذبح» عبر وقت طويل. ولذلك كان لزاما أن يتم تحرير المواطن بالتحرر من السلطات الدينية. على خلاف ذلك كان الحال في العالم الإسلامي. فهناك كان خبراء الدين جزءًا من المواطنين ولم ينجح أصحاب السلطات السياسية أبدا عبر وقت طويل في جعل نظام الدين أداة طيعة. على العكس تماما فقد كان علماء الدين هم من يحمون الشعب أمام ادعاءات الحكام والعسكر. لقد استطاعت مكانة العلم التي كان لها أساسها الهام في السلطة في مجال القضاء المستقل أن يصقل خبرة المواطنين المثقفين عبر قرون في مساحة حرة كبيرة. هذه

---

(٤٤) Roy, *Reislamisierung und Radikalisierung*، ص ٤٩؛ Roy, *Globalised Islam*، ص ٦١.



المساحة للمواطن التي كان للدين فيها وظيفة تحريرية تقريبا وقفت في مواجهة مجال سلطة الحكام والعسكر. وفي مجرى التاريخ كان الضباط الاستعماريون والديكتاتوريون من العسكر يعزلون السلاطين، إلا أنه لم يتغير سوى الشيء القليل من الشكل القديم. فمن يشكل ظروف الحكم في كل دول الشرق الأدنى تقريبا حتى اليوم هو تحالف الحكام والعسكر والطبقة العليا (العلمانية المتغربة غالبا في القرن العشرين). في مواجهة ذلك توجد طبقة متوسطة عاجزة سياسيا إلى حد بعيد، ليس من قبيل الصدفة أنها ترى نفسها ممثلة في الأحزاب الإسلامية أكثر من الأحزاب العلمانية التي تعتبر فاسدة في تحالفها مع العسكر ومع الطبقة العليا[٤٥]. ربما قد سقطت أفكار ابن نباتة «الميكافيلية» العلمانية لأنها كانت علمانية، لكن تلك الأفكار ليست ديمقراطية كذلك. إنها تبين أنه كان هناك بالفعل تصور علماني للحكم في العالم الإسلامي، على خلاف أغلب ما يقال في العالم الإسلامي حاليا. ويبين هذا أيضا أن تقوية تيار العلمانية أولا ليس بالضرورة هو الشرط الأهم لخلق مزيد من الديمقراطية في الشرق الأدنى.

تعدد الغربة

لا تعرف اللغة العربية المفرد والجمع فقط، بل تعرف كذلك المثنى، وهو صيغة صرفية للعدد اثنين والذي يستخدم دائما إذا كان الحديث عن شيئين أو شخصين. فإذا كان الحديث عن عينين أو صديقين أو قطعتين من الكعك فيستخدم لذلك صيغة المثنى. وكثير من الكلمات

(٤٥) حول مصر قارن مثلا: Lübben, *Die Muslimbruderschaft*.



تأتي في صيغة التثنية غالبا خاصة أجزاء الجسم المزدوجة. أما الأصدقاء وقطع الكعك فليس استخدام المثنى فيها بالكثير. لكنه من الصعب أن نتصور سياقا به مصطلح «الغربة» في صيغة المثنى. إلا أن ابن خلدون يستخدم هذا المصطلح بالذات ليشرح للحاكم المغولي تيمور موقفه. وكان هذا فيما يلي:

صاحب عالم الكلام والمؤرخ و«أو العالم في الاجتماع» ابن خلدون في عام ٨٠٣/ ١٤٠٠ السلطان المملوكي في حملته ضد تيمور الذي حاصر دمشق. عندما استقبل ابن خلدون في بلاط تيمور وسئل عما يمكن أن يفعله تيمور له، قال: أنا «غريب في هذه البلاد غربتين، واحدة من المغرب الذي هو وطني ومنشأي، وأخرى في مصر وأهل جيلي بها وقد حصلت في ظلك، وأنا أرجو رأيك لي فيما يؤنسني في غربتي» فقال: قل الذي تريد أفعله لك، فقلت: حال الغربة أنستني ما أريد، وعساك - أيدك الله - أن تعرف لي ما أريد»[٤٦].

ما أراد تيمور من ابن خلدون أن يتمناه ليس أمرا هاما هنا. ولكن المهم هنا هو فكرة الغربة الذي عبر عنه هنا. فمما يلفت النظر ابتداءً أن الغربة يعتد بها من مكان التواجد وحده. فابن خلدون ليس غريبا لأنه في دمشق، بل لأنه ليس في تونس أو في القاهرة. لذلك لا يتحدث عن غريب دمشق بل عن غريب القاهرة وتونس، ويستخدم لهذا السبب صيغة المثنى. فإذا كانت الغربة خاصة بالمكان المراد الذهاب إليه لما أمكن صياغة الكلمة بصيغة المثنى تقريبا لأنه لا يمكن الإقامة سوى في مكان واحد في نفس الوقت. على خلاف ذلك إذا ما انطلقنا من مكان التواجد، أي من مكان أو من تلك

---

(٤٦) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص ٧٧٣ والتي تليها.



الأماكن التي ليس المرء فيها غريبا. وهذا يمكن أن يكون أكثر من مكان. في حالة ابن خلدون فإن هذه الأماكن اثنان كما بين هو بنفسه. أولهما هو وطنه المغرب، أو بمعنى أدق مدينة تونس التي ولد فيها ونشأ ودرس، والتي تعيش فيها عائلته والتي كان قد قضى فيها العشرين سنة الأولى من عمره، والتي عاد إليها مرة أخرى بعد ذلك أيضا. فهناك لا يشعر بالغربة. لقد اضطر لترك تونس في عام ٧٨٤/ ١٣٨٢ ليقضي بقية عمره حتى وفاته في القاهرة. وعندما وقف بين يدي تيمور كان له فترة في القاهرة تماثل تقريبا ما عاشه في تونس. كذلك كان غريبا في القاهرة في البداية، وكان في لباسه يحتفظ بعاداته المغربية طوال حياته. لكنه أصبح بالتدريج قاهريا. فكان له هناك دخل وتولى منصب القضاء على المذهب المالكي، واكتسب تلامذة وأصدقاء ومر ببعض الخصومات. وهكذا أصبحت الغربة وطنا. وابن خلدون كان له كما يمكن أن يقال «وطنان»، وكذا كما يمكن التعبير عن ذلك بالعربية الكلاسيكية حيث يمكن اعتبار الغربة من منظور من لا وطن له بأنها مكانان ليس غريب فيهما.

هذه الخبرة فيما يخص الغربة تمت معالجتها مرارا في الأدب العربي(٤٧). و«الغريب» كما تقول حكمة كثيرا ما يستشهد بها، «الغريب كالغرس الذي زايل أرضه وفقد شربه، فهو ذاو لا يزهر وذابل لا يثمر»، ويقال «الغريب كالوحش النائي عن وطنه فهو لكل رام رمية، ولكل سهم فريسة»(٤٨).

في كتابه «تقبيح الحسن وتحسين القبيح(*)» اجتهد الثعالبي في

---

(٤٧) قارن: Rosenthal, *Stranger*، وكذلك *Bauer, Fremdheit*.

(٤٨) قارن: Bauer, *Fremdheit*، ص ٩٣.

(*) البيت المستشهد به من كتاب «اللطائف والظرائف»، للثعالبي. (المترجم)



تأليف صفحات جيدة عن موضوع «الغربة». والمواضع التي استشهد بها لا تشي بشيء سوى أنه أحيانا لا مناص عن التواجد في الغربة وأن الاعتزال في الغربة أفضل دائما من الموت جوعا في الوطن:

والمرء ليس ببالغ في أرضه

كالصقر ليس بصائد في وكره(٤٩)

يتشهد الثعالبي في هذا الشعر بأبي فراس (٣٢٠-٣٥٧/ ٩٣٢-٩٦٨) الذي كان لا بد أن يعلم الأمر، فقد قضى سنوات كثيرة في الغربة في الأسر البيزنطي.

لذلك كان من الذكاء من ابن خلدون أنه أن يبدأ حديثه مع تيمور بموضوع «الغربة»، ذلك لأنه بغض النظر عما كان يشعر به فقد استطاع أن يربط بذلك خطابا له قيمته ومكانته. كان ابن خلدون يزعم أن غربته أخذته بالقدر الذي لا يعلم بنفسه ماذا يريد. وتلك المبالغة لا تفهم سوى عندما ينظر إليها على خلفية المعرفة الثقافية للعصر حيث كانت الغربة أسوأ وضع يمكن أن يقع فيه إنسان.

في الحقيقة شارك تيمور في تلك اللعبة، فقد سأل ابن خلدون عن كيف يمكنه أن يصلح تلك الحالة ووضع أمامه لهذا الغرض تلبية كل رغباته تحت تصرفه. هنا يأتي مصلح (الأمن والصحبة) في مقابل مصطلح الغربة. ويبين ذلك أن مصطلح الغربة العربي ليس جغرافيا في المقام الأول، بل نتواجد نحن هناك في كل مكان ننعم فيه بالاحترام والتقدير والحب والتعاطف والرعاية. ومدى أهمية التوجه في الغربة تحكيه لنا أقصوصة في تقرير للرحالة الكبير ابن بطوطة تبدو للقارئ الغربي غير ذات معنى، لدرجة أنه لم يفهم تقريبا سبب إملاء

---

(٤٩) الثعالبي، اللطائف، ص ٢٢٩، قارن أيضا: Bauer, *Fremdheit*، ص ٩٤.



ابن بطوطة تلك الأقصوصة لمساعده بالتفصيل. ويثير العجب أكثر أن المساعد قد علق عليها بالتفصيل. وموضع تلك الأقصوصة يأتي في بداية التقرير تماما. غادر ابن بطوطة موطنه طنجة في عام ٧٢٥/ ١٣٢٥ مع مجموعة من الحجاج وذهب في تونس على اليابسة - وهي أول منطقة رحل إليها يروى أنها أدت به إلى الشرق الأقصى. لكن هنا تحديدا حيث لا يتحدث المرء لغة أخرى غير لغته ولا يعرف العادات كان ابن بطوطة تتحكم فيه الغربة عندما نزل من السفينة ولم يسارع إليه أحد ليسلم عليه: «فأقبل بعضهم على بعض بالسلام والسؤال، ولم يسلم علي أحد لعدم معرفتي فوجت من ذلك في النفس ما لم أستطع معه سوابق العبرة واشتد بكائي فشعر بحالي بعض الحجاج فأقبل علي بالسلام والإيناس»[٥٠].

يحكي مساعد ابن بطوطة متأثرا بقصة ابن بطوطة حدثا مشابها لعالم آخر. هذا العالم - كما يصف - لفت نظر أحد معاصريه الشفقاء - «جزاه الله خيرا» - لأنه لم يسلم عليه أحد. فقصد إليه شيخ وأقبل عليه بالسلام والإيناس قائلا: «نظرت إليك فرأيتك منتبذا عن الناس لا يسلم عليك أحد، فعرفت أنك غريب فأحببت إيناسك»[٥١]. هنا تم التغلب على غربة الغريب أو على الأقل التخفيف منها بإعادة الإيناس.

الغربة إذن في إدراك ينتمي للحضارة العربية الكلاسيكية ليست علامة على المنشأ والنسب والجماعة أو اللغة[٥٢]، بل هي نقص عاطفي لدى الفرد الشاعر بالغربة في نفسه. وهي ليست بذلك علامة

---

(٥٠) ابن بطوطة، رحلة، ص ١٧.

(٥١) المرجع السابق.

(٥٢) مذكور بصورة جلية عند Rosenthal, *Stranger*، ص ٦٤.



دائمة بل حالة يمكن التغلب عليها من حيث المبدأ. إنها شعور يشعر به خاصة الشخص الذي يحس نفسه غريبا. في الواقع لم تستخدم كلمة غريب في الأدب العربي الكلاسيكي بصورة مختلفة عما كتبه ابن خلدون وابن بطوطة. ومن بين مئات المواضع التي استخدمت فيها كلمة غريب لم يقابلني موضع واحد حدث فيه نسبة الغربة من خلال المراقب. ولم يوجد في أي موضع كون الغرب غريبا لأنه يأتي من الخارج وأنه يوجد شعور تجاهه بأنه غير منتمٍ للمكان بسبب اختلافه. تلك الغربة الناشئة عن طريق نسبة الاختلاف لشخص ما لا يمكن أن يعبر عنها بكلمة أخرى. والإمكانية الوحيدة للتعبير عن ذلك هي كلمة «أجنبي» التي يوصف بها شخص ما. لم تستخدم تلك الكلمة في العربية الكلاسيكية سوى في العلاقات الأسرية. فالأجنبي هو من لا ينتمي لدائرة الأسرة الضيقة وليس له لذلك السبب حق في الميراث ويخضع لقيود معينة في تعامله مع نساء الأسرة. والكلمة تستخدم في الواقع بمعنى استعاري مثلما لو عمل أحد العلماء إلى تخصص غريب عنه: فيمكن أن نقرأ مثلا «كتب كذلك في الفقه رغم أنه أجنبي عليه». أما حاليا فكلمة أجنبي معناها من خارج البلاد، لكنها لم تستخدم في بهذا المعنى لوصف الغريب القادم من خارج البلاد قبل القرن التاسع عشر.

كيف كان يوصف الغريب بغير ذلك من منظور خارجي في العصرالكلاسيكي؟ والإجابة هي: لا شيء. وجمع كلمة غريب هي كلمة غرباء، لكن الغرباء من منظور خارجي ليسوا هم الغرباء، بل يطلق على كل من يشعر بالغربة في وطنه. كل شيء يدل على ذلك كما لو أنه لا يمكن ترجمة عبارة «الغرباء في مدينتنا» ترجمة مباشرة في العربية الكلاسيكية. يمكن للمرء أن يصفه بالطبع فيقول مثلا:



«كل من لم يولد في مدينتنا» أو «من لا يعيش منذ سنوات طويلة هنا»؛ كما يمكن كذلك التعبير بدقة والحديث عن كل الفرس والترك والتجار والرحالة . . إلخ في مدينتنا. بيد أن الغرباء الذين يمكن وضعهم في مجموعهم في مقابل أهل البلد لم يكن لهم وجود لا لغويا ولا عامة في وعي الناس. لذلك لم يكن هناك شعور باعتبار الغرباء تهديدا جماعيا. وذلك لم يؤثر في مجمله على التعامل معهم تعاملا يحدث فيه «عدم ورود كلمة العداء للأجانب لحسن الحظ في وعي أحدهم إذا ما روقب موقف الأجانب ومعاملتهم في الحياة اليومية»(٥٣). وهذا لا يعني بالطبع أنه لم يكن هناك صور نمطية. فقد كان يعد أهل مرو بخلاء وكانوا يعتبرون لون الجلد الأسود قبيحا. لكن لأن الغربة والغيرية لم تعتبر تهديدا للهوية الخاصة لم تستطع تلك الصور النمطية أن تتكاثر لتصبح اضطهادا مستمرا أو أعمال عنف أو ملاحقة للأجانب بانتظام أبدا.

إن الشعور بالغربة يختلف بذلك في الثقافة العربية الإسلامية اختلافا واضحا عن كثير من الحضارات الأخرى التي يوجد فيها من الناحية اللغوية ارتباطا بين «الغريب» و«العدو»، مثلما في الكلمات اللاتينية hostis (غريب، عدو) والكلمة الألمانية من العصور الوسطى gast بذات المعنى(٥٤). وأصل كلمة غريب ليست أكيدة تماما؛ فربما تعني الكلمة في الأصل شخصا «رحل»وهو ما يمكن أن يناسب أحد الأصول في تاريخ الهوية(٥٥). غير أنه بغض النظر عن التعبير اللغوي

---

(٥٣) Rosenthal, *Stranger*، ص ٧٣.

(٥٤) قارن كذلك المرجع السابق، ص ٤٠، هامش رقم ١٧، وكذلك المقالات الموجودة في: Jostes, Trabant, *Fremdes in fremden Sprachen*.

(٥٥) قارن: Bauer, *Fremdheit*، ص ٩١، هامش ١٢.



يمكن القول بأن إقصاء الغرباء قلما كان يلعب دورا في تكوين الهوية الخاصة وأن الإحساس بالغرباء باعتبارهم مجموعة من الناس القادمين من الخارج والذين يختلفون عن مجموعة الأهل بسبب غيريتهم كان أضعف بكثيرعما هو الأمر عليه في أغلب الحضارات الأخرى.

ترتبط هذه الحقيقة بوجه عام مع التسامح مع التعدد الذي أشرنا في الشرق الأدنى في فترة ما قبل الاستعمار. ومما ينتمي لظاهرة التعدد أن يصبح الغريب في الواقع لا هو منتميا لصنف الأعداء ولا هو من الأصدقاء، بل ينتمي لصنف ثالث، كما نبين فيما يلي: «هناك أعداء وهناك أصدقاء، وهناك غرباء»[٥٦]. لقد بحث عالم الاجتماع زيغموند باومان Zygmud Baumann دور الغريب وأهميته في هوية الحداثة بصورة مكثفة. إنه يرى في الحقيقة القائلة بأن الغرباء لا يدرجون في صنف الأصدقاء أو الأعداء - بتعدديته الكامنة - السمة المميزة كما يلي: «إن الغريب أكثر عضو (ربما أهمية وأصالة) في عائلة من لا يمكن حسم انتمائه»[٥٧]. بسبب ذلك في حد ذاته يمثل الغريب تهديدا أخطر من التهديد «الذي يجب خشيته من الأعداء» لأنه يتسبب في خلخلة التعارض بين الأعداء والأصدقاء. «ولأن هذا التعارض هو الأساس الذي يعتمد عليه كل ما في الحياة الاجتماعية وكل الاختلافات التي تتكاثر وتجتمع فإن الغريب يدمر الحياة الاجتماعية نفسها»[٥٨]. أولئك الذين «لا يمكن حسم انتمائهم» الذين يرى باومان أن الغرباء أهم من يمثلهم «يقنفصلون عن القوة المنظمة

(٥٦) Baumann, *Moderne und Ambivalenz*، ص ٩٢.

(٥٧) المرجع السابق، ص ٩٥.

(٥٨) المرجع السابق.



للمعارضة وكذلك عن القوة المنظمة لمن يحكي عن المعارضة [. . .]. إن من لا يمكن حسم انتمائهم يبينون اصطناعية ووهن ونفاق الانفصالات الأهم للحياة بصورة قاسية. إنهم يجلبون الخارج للداخل ويسممون هيئات النظام من خلال المكر بالفوضى. وهذا بالضبط ما يفعله الغرباء»[٥٩].

بالنسبة لباومان يعتبر الغريب «شخصا مصابا بمرض لا يمكن الشفاء منه، وهو عدم التوافق المتعدد. لذلك يعد الغريب هو السم القاتل للحداثة»[٦٠]. وقد عالج باومان بالتفصيل أشكال «النضال ضد غير المحسوم انتمائهم»[٦١] وآثاره، الذي تقوده الحداثة. فقد بين كيف أن الدولة القومية تطالب بالتساوي[٦٢]، وكيف أن نقد الغرباء يعمل باعتباره «سلاحا للحرب ضد تعدد معنى الغرباء غير المرحب به»[٦٣]؛ فجوهر التشابه هو «إعلان حرب على تعدد المعنى الدلالي»[٦٤]، وأن الرغبة في القضاء على كل تعدد أدت بالنهاية إلى الهولوكوست؛ فاليهود «كانوا هم العنصرالوحيد الذي لم يكن ينتمي لأي مكان. وقد حولهم ذلك إلى بؤرة لكل الاضطرابات الحديثة: إنهم يمثلون الأمر غير الواضح، ويمقلون التعارض»[٦٥] (حيث يعتبر مصطلح «التعدد» هنا أصح في الاستخدام).

---

(٥٩) المرجع السابق، ص ٩٦ والتي تليها.
(٦٠) المرجع السابق، ص ١٠٤.
(٦١) المرجع السابق، ص ١٠٥.
(٦٢) قارن المرجع السابق، ص ١٠٩.
(٦٣) المرجع السابق، ص ١١٤.
(٦٤) المرجع السابق، ص ١٧٠.
(٦٥) *«Der Holocaust ist nicht einmalig»* حوار مع عالم الاجتماع البولندي زيغمونت باومان في: Die Zeit، عدد رقم ١٧ بتاريخ ٢٣/ ٤/ ١٩٩٣.



وكيفما يرى المرء نظريات باومان فإنه سوف يتضح أنه في إدراك الغربة ليس هناك تناقضات أكبر من تلك الموجودة بين الحضارة العربية الكلاسيكية من ناحية والحداثة الغربية من ناحية أخرى. فالحضارة التي تستمد معايير تعاملاتها من «رعبها من التعدد»(٦٦) تقف في مواجهة حضارة تعتمد أقل بكثير على القوة المنظمة للتعارضات، فتسمح بمساحة كبيرة للتعدد. في تلك الحضارة المتسامحة في جوهرها مع التعدد ليس هناك مكان لفئة الغرباء. فطالما لا يظهر الغريب بكونه عدوا فإنه لن يُنظر إليه باعتباره صنفا خاصا. فالغرباء لا يتواجدون باعتبارهم مجموعة بل باعتبارهم أفرادا ولا يمكن التعامل معهم بغير ذلك - بصورة سلبية، إذا ما استفاد المرء بعدم معرفتهم للظروف المحلية لكي «يخدعهم»، وبصورة إيجابية إذا ما تصور المرء نفسه مكانهم في غربتهم وحاول إنتاج «الثقة» لنا.

إن الغرباء في الشرق الأدنى في فترة ما قبل الاستعمار لم يكن ينظر إليهم باعتبارهم مجموعا كان يمكن مقارنته ومقابلته مع مجموعة أهل البلد. بيد أن المجموعات المختلفة من الغرباء التي استطاع المرء في الواقع أن يشعر بها ويضع لها مسمى لم يكن لها دور تقريبا في تكوين الهوية. في العناية بالصور النمطية والنكات والقصص لم يصل المرء أبدا إلى مستوى الصور النمطية التي تعبر عنها سخرية أهل مدينة كولونيا عن أهل مدينة دوسيلدورف. في أغلب الأحوال ظهرت مجموعات عرقية في الأدب العربي، في شعر الغزل على كل حال كما كان الحال في القرن الحادي عشر، حيث ألفت قصائد

---

(٦٦) Baumann, *Moderne und Ambivalenz*، ص ١٠٤.



إبيغراما قصيرة في التغزل في المحبوب من كل الأماكن المحتملة. فقد ألفت قصائد قصيرة في التغزل في الغلمان والفتيات الحسان من القاهرة والقيروان وبغداد، وفي الغزل في العرب والترك والفرس، وكذلك قصائد إبيغراما في الغزل في السود الحسان والبربر الحسان والغجر والأكراد والنصارى واليهود، لكن المبالغة لم تكن على حساب «الشخص المعني». كان أفراد المجموعات المهمشّة يظهرون جدارة بالمحبة بالضبط مثلهم مثل أفراد المجموعات الأساسية. وليست الصورة النمطية هو ما كان يدفع الشعراء، بل السعادة بالتعدد الذي أشعل الشغف لإنشاء ملحمة كاملة لكل من هو جدير بالحب. كثير من تلك النصوص ومنها كتب غزليات النواجي المشهورة والشاهدة عبر قرون طويلة ما زالت مخطوطات تنتظر التحرير والطباعة.

تلك المجموعة من «الغرباء الداخليين» الذين يمكن اعتبارهم في الأدب العربي الكلاسيكي هم أكثر الناس غربة كانوا هم مجموعة البدو(٦٧). لقد كانوا يعتبرون من ناحية هم آباء الحضارة العربية والعارفين باللغة العربية وباعتبارهم ممتلكي ناصية الشعر القديم. ومن ناحية أخرى يعتبرون هم القطب المضاد لثقافة أهل المدن. حتى هذا كان يقيم حسب الموقف باعتباره أمرا إيجابيا أو سلبيا. لقد كانوا من ناحية هم «أهل الطبيعة» الذين لم يفسدوا والذين يقاومون تجاوزات المدنية التي تؤدي للوهن، ومن ناحية أخرى يمثلون الرعاع غير المتمدنين الذين لا يفهمون شيئا عن الحضارة والدين والنظافة الشخصية وأطايب الطعام والإثارة الجنسية المهذبة. وإن كانت هناك

---

(٦٧) حول ما يلي قارن: Bauer, *Vertraute Fremde*



جماعة في تاريخ العرب والإسلام فيما قبل الحداثة بنيت مراقبتهم على التعدد فإن هذه الجماعة هم البدو. لكن تلك الجماعة لم يكونوا غرباء بصورة مبالغ فيها. فقد كان هناك معاملة مستمرة معهم يغلب عليها التبادل السلمي، غير أن المقيمين الذين كانوا يقطنون مناطق الهلال الخصيب كانوا يقاومون البدو الزاحفين. وقد كان القرن الحادي عشر المعتبر وقتا يمثل أزمة هو عصر بدونة العراق وبلاد الشام(٦٨). وبهذا فإنه يكمن خلف تعدد شخصية البدوي موقف من الصراع الحقيقي، وهذا هو السبب الفعلي لظهور البدو في الأدب العربي الكلاسيكي باعتبارهم أغرب الغرباء. لكننا لا يمكننا الحديث عن إقصاء البدو أو عن «صورة البدوي باعتباره عدوا». ذلك لأنه إلى جانب بعض الحكايات والقصائد التي يبدو فيها البدو مصدرا لكل خطر ومثالا كاملا لعدم المدنية توجد قصص وقصائد - يرويها ويؤلفها نفس الأدباء غالبا - يظهر فيها البدو حكماء ومثالا لنمط الحياة الطبيعي البسيط.

هذا الدور المتناقض يمكن أن يكون للبدو لأنهم ليسوا غرباء بالفعل ولأنهم باعتبارهم أبناء حاملي لواء الحضارة العربية القديمة يعدون جزءًا من الحضارة نفسها. وحتى اليهود والمسيحيين الذين يمكن نسبة دور محدد لهم باعتبارهم «غرباء داخليين» لا يظهرون مثل ذلك التناقض. بالإضافة إلى ذلك فإنهم ليسوا غرباء بما فيه الكفاية لأنهم مرتبطون تماما بالحضارة المدنية للعالم الإسلامي. وهذا يجعلهم غير جديرين بالسخرية منهم. ففي جامع الطرف والقصص المعروف بكتاب «نثر الدر» للآبي (توفي ٤٢١/ ١٠٣٠) خُصِّص للبدو

---

(٦٨) قارن: Heidemann, *Die Renaissance der Städte*



فصلان كاملان. في أحد الفصول جمعت الحكم البدوية، وفي الثاني طُرَف عن البدو. أما اليهود والنصارى وكذلك اليونانيون والهنود فإنهم جديرون بقول الحكمة. فبينما تجد بعض أقوال المسيح أو حوارييه أو بعض أقوال نبي من أنبياء بني إسرائيل طريقها في جوامع الحكم والقصص فإنه لا يوجد في أي من هذه الكتب طرفة تسخر من اليهود والنصارى. قد يأتي أحد اليهود أو النصارى موضوعا لطرفة ما - لأنه غير ذلك سوف يعتبر علامة على الإقصاء. هكذا كانت النكات عن الأطباء محببة، وهنا نجد السخرية من أطباء مسيحيين كذلك. فقد وردت طرفة عن طبيب مسيحي اسمه عيسى بأنه كان قياسا على من سمي باسمه أنه كان يحيي الموتى، أما هذا الطبيب فقد كان يرسل الأحياء إلى قبورهم. وما يشبه ذلك من السخرية كان يوجد كذلك عن أطباء مسلمين(٦٩)، لكننا لا نجد أبدا نكات تسخر من يهود أو نصارى أو زرادشتيين بسبب سمة نمطية يهودية أو مسيحية أو زرادشتية.

وقد توافق ذلك مع مكانة غير المسلمين في العالم الإسلامي في فترة ما قبل الاستعمار حيث كانوا يصنفون مواطنين من درجة أدنى في مجتمع استطاع أن يصف نفسه بكونه «أمة»، لكنه لم يقصهم بل منحهم وضعا قانونيا مستقلا ودمجهم في حياة المدينة والريف إلى حد كبير. وهكذا كان أمام اليهود والنصارى كل الوظائف متاحة. والاستثناء الوحيد كان هو الجيش حيث لم يستطع أي عربي مسلم أن يدخله تقريبا منذ عصر المماليك. كان حضور الجماعات المسيحية واليهودية في القرى والمدن أمرا بديهيا في العالم الإسلامي حتى

---

(٦٩) قارن: Bauer, *Mi‘mār*



عصر الحداثة. بعد نهاية الحرب العالمية الأولى - أي بعد اندلاع الإيديولوجية الغربية للقومية في الشرق الأدنى في صورة ملاحقة الأرمن - كان ربع سكان المنطقة المعروفة حاليا باسم تركيا غير مسلمين. وحتى لو كانت نسبتهم قد انخفضت جدا بأقل من واحد بالمائة فإن ذلك لا يعد عدم تسامح إسلامي بل يرجع إلى الشغف بملائمة القومية للدولة القومية الحديثة. وهناك صورة مشابهة نتجت في كل مكان فيما يخص اليهودية بالشرق الأدنى. ففي مصر حتى عام ١٩٤٨ كان يعيش ما يقرب من سبع وخمسين ألف يهودي. وهو اليوم أقل من مائة شخص. ومرة أخرى نقول بأنه ليس الإسلام هو من قام بطردهم بل القومية في عهد عبد الناصر والصراع مع إسرائيل(٧٠).

يصف مارك ر. كوهين Mark R. Cohen، وهو أحسن متخصص في اليهودية في العالم الإسلامي العربي الكلاسيكي الموقف التقليدي لليهود بأنهم مهمشون ومندمجون في نفس الوقت. ويختلف ذلك عن الموقف في العالم المسيحي حيث تطور الاندماج النسبي لليهود المهمشين على كل حال إلى حالة من الإقصاء لليهود وانتهت بملاحقتهم، لكن يبقى الوضع الهادئ لليهود المعتمد على أساس قانوني أكيد ثابتا في العالم الإسلامي: «كذلك سمح المجتمع الإسلامي لليهود والنصارى بالحصول على مميزات الحياة في موقف مهمش داخل نظامهم الاجتماعي الهرمي، إلا أن هذا الموقف المهمش كان له وجود أقوى ولم يتخذ شكل الإقصاء بطردهم»(٧١). والحالات القليلة الموثقة للملاحقة لا يمكن مقارنتها بموقف اليهود

---

(٧٠) قارن: Mitchell Bard, *Von Nasser vertrieben. Ägyptens Juden* في: Pogrom، عدد ٥-٦ (٢٠٠٩)، ص ٢١.

(٧١) Cohen, *Unter Kreuz und Halbmond*، ص ١١٧.



في أوروبا المسيحية(٧٢). هذه الشهادات من الاستثناءات التي تؤكد بأن المسيحيين واليهود احتلوا في كل زمان ومكان في فترة ما قبل الاستعمار مكانة قانونية أكيدة همشتهم من ناحية في بعض النقاط وأكسبتهم من ناحية أخرى الأمن وكذلك قدرا واضحا من الاستقلالية.

لم يتغير شيء من ذلك من حيث المبدأ إبان حكم المماليك رغم أن اليهود والمسيحيين كان عليهم أن يعايشوا تضييقا أكثر مما وجوده عند من كان قبل المماليك ومن جاء بعدهم. ما زالت هناك رسالة محفوظة حتى الآن لأحد الربيين الإيطاليين الذي هاجر إلى فلسطين المملوكية عن طريق مصر وكتب في العام التالي في رسالة لوطنه عن أهل القدس ما يلي: «في الواقع لا يعيش اليهود في هذا المكان إقصاء gulat يمارسه العرب بأي حال من الأحوال. لقد سافرت عبر المكان كله [. . .] ولا أحد يقول كلمة واحدة سلبية. على العكس من ذلك فهم ودودون تجاه الغرباء خاصة تجاه أولئك الذين لا يتحدثون لغتهم. وإذا رأوا كثير من اليهود في مكان ما فإنهم لا يقولون ما يدل على الحسد»(٧٣).

ومصطلح gulat ليس له طبقا لما قاله كوهين بعد جغرافي فقط في هذا النص كما في خطابات أخرى من القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر باعتباره «منفى»، بل له بعد نفسي كذلك:

إن مصطلح gulat يمكن أن يعنى به في الرسائل المستشهد بها شيئا مشابها للإقصاء. فثلاثة من يهود أوروبا المسيحية حيث

---

(٧٢) المرجع السابق، ص ١٦١-١٦٧.

(٧٣) Rabbi Obadja von Bartinoro، مقتبس عن :Cohen، المرجع السابق، ص ١٩٤.



كان يهود العصور الوسطى مستبعدين بصورة تامة من مجتمعات الأكثرية راقبوا بدهشة بالغة أن اليهود الذين عاشوا في محيط السيادة الإسلامية لم يعايشوا إقصاء مماثلا في النظام الاجتماعي المحيط بهم. لقد كان عند معظمهم شعور أن اليهود «هنا» في علاقاتهم بغير اليهود أقل تهميشا من اليهود القاطنين ببلاد مسيحية [. . .]. فإن صح هذا التفسير المعجمي لكلمة galut فإن ذلك ما عبر عنه هو أحد أهم الفروق بين العلاقة المسيحية اليهودية والعلاقة الإسلامية اليهودية في العصور الوسطى. ففي الغرب تم استبعاد اليهود من التسلسل الهرمي العضوي للمجتمع: لقد هوجموا باعتبارهم غرباء، وتعرضوا للملاحقة الجماعية بسبب جريمة محتملة ضد المسيحيين وضد المسيحية، وتعرضوا للعزلة باضطراد في أحيائهم اليهودية وتم تحديد إقامتهم في جيتوهات محددة قانونا وقبل كل ذلك تم طردهم من بلدان عاشوا فيها هم وأسلافهم مئات الأعوام.

أما في الشرق فقد عاش اليهود رغم تهميشهم بالفعل على الهامش، خاصة في الفترة الكلاسيكية للإسلام، إلا أنه لم يتم «إقصاؤهم» [. . .] من وجهة النظر المأخوذ بها في هذه الدراسة يمثل اندماج اليهود تحت الحكم الإسلامي - باعتبار ذلك نتيجة للعوامل الدينية والشرعية والاقتصادية والاجتماعية المتداخلة - هو السبب الأهم لنجاتهم النسبية من الملاحقة العنيفة، وسببا لذكرى جماعية مختلفة من حيث المبدأ لأولئك اليهود الذين عاشوا تحت الحكم المسيحي[٧٤].

---

(٧٤) المرجع السابق، ص ١٩٤ والتي تليها.



يتطابق مصطلح gulat باعتباره مصطلحا نفسي يدل على المهجر وحياة من لا وطن له مع المصطلح العربي «غربة» (وهنا يمكن مقارنة المصطلح الألماني Elend المأخوذ من الكلمة الألمانية الوسيطة ellende بمعنى «في بلاد غريبة»). وكون اليهود أنفسهم لم يشعروا بأنهم غرباء فإن ذلك يتطابق مع نتاج النصوص العربية الإسلامية الذي لا يظهرون فيه باعتبارهم غرباء. وهذا يؤكد بدوره على نظريتنا القائلة بأن فئة الغرباء - سواء في صورة الغرباء القادمين من الخارج أو الغرباء من الداخل - كانت فئة ليس لها سوى تمثيل ضعيف جدا في العالم الإسلامي في فترة ما قبل الاستعمار.

يشار حاليا إلى موقف اليهود والمسيحيين في العالم الإسلامي في العصر الكلاسيكي باعتباره عصر الاضطهاد، لكن الموقف أكثر تعقيدا، ذلك لأن كل مجتمع يحتاج بالنهاية إلى تصنيف داخلي وخارجي لتشكيل هويته. في العالم الإسلامي كان الحكم وبعض المنظمات الاجتماعية الهامة لها شرعيتها المأخوذة من الدين الإسلامي. وكان الإسلام هو السائد الوحيد الذي قدَّم نفسه للشعوب المختلفة في المناطق المتفرقة فوق مستوى القبيلة. وكان أتباع الأديان الأخرى ينتمون إلى ذلك لأنهم كانوا جزءًا مندمجا من الحياة المدنية والريفية، ومن ناحية أخرى لم يكونوا جزءًا لأنهم لم يشتركوا في الأساس الديني للأغلبية. من هنا نشأ موقف من التعدُّد هدَّد بالتباس ذلك التصنيف الداخلي والخارجي. بيد أن هذه الحالة لم يتمَّ التعامل معها بصورة مختلفة عن حالات التعدد المذكورة في الكتاب الذي بين أيدينا، وبيان ذلك فيما يلي: مثلما في تلك الحالات حدثت محاولة ترويض التعدد، وليس تجنبه. هذا الترويض للتعدد حدث من خلال وضع قانوني للمجموعات غير المسلمة جعلها من ناحية جزءًا من



التشريع المعمول به وعليه فقد جعلها جزءًا من المجتمع، وفصلها من ناحية أخرى عن المجتمع المسلم الأساسي من خلال الاستثناءات - وكذلك الامتيازات، مثل التقاضي الخاص. لقد تم التغلب على تعدد التبعية وعدم التبعية في نفس الوقت بإدماج التعدد نفسه، وأصبح عدم التبعية جزء من التبعية. عن طريق التحديد تم تجنب الإقصاء. وعلى مدار ما يزيد على ألف عام بدا هذا النموذج من أنجح النماذج في التعامل مع المجموعات الشعبية التي لا تشارك في الصفات التي تحدد هوية المجتمع الأساسي.

وما تمثله تلك الممارسة من إنجاز حضاري تظهره مقارنة مع الظواهر الموازية في المجتمعات الغربية غير الحديثة. فهنا لم تعد تعتبر التبعية الدينية سمة اختلاف أساسية. فالدولة الحديثة لا تعرف نفسها من خلال الدين، لذلك فإن المساوة بين المواطنين المنتمين لأديان مختلفة أمر بديهي (أو على الأقل هذا ما ينبغي أن يكون). بالنسبة للدولة القومية الحديثة هناك بالأحرى سمة أساسية وهي التبعية للدولة، أي الجنسية. ودور غير المسلمين في العالم الإسلامية فيما قبل الحداثة يتطابق مع دور الأجانب في الدولة القومية الحديثة. فهم يعيشون في البلد ويتحدثون غالبا لغة البلد نفسها ويرسلون أولادهم للمدارس لكنهم لا يشاركون السمة التي يعرف بها المجتمع الأساسي نفسه، أي الانتماء لشعب الدولة. إن التبعية للدولة أصعب في تغييرها من تغيير الدين. ومن لا يستطيع أن يحدد هوية نفسه بالحصول على جنسية الدولة باعتباره تابعا لها أو بحصوله على إقامة بها فإنه يختبر أقصى أنواع الإقصاء، وهو الطرد من هذا البلد. ولإتاحة تنفيذ ذلك يعامل كثير من الناس الذين ليس لهم جريرة سوى وجودهم بأقسى عقوبة على الإطلاق تنفذها النظم القانونية الغربية وهي عقوبة



السجن، وهو ما يتطابق مع الحبس على ذمة الترحيل. «طبقا لبيانات الشرطة الاتحادية الألمانية فإنه يتم في المتوسط منذ عام ١٩٩٨ إبعاد ثلاثين ألف إنسان كل عام. وتعد ألمانيا البلد الوحيد بعد النمسا التي تطبق الحبس على ذمة الترحيل في أوروبا ضد الأطفال والشباب. ففي مدينة هامبورغ وحدها تم حبس ما يقرب من ١٢٥ قاصراً في عام ٢٠٠٣ في حبس على ذمة الترحيل لأكثر من ثلاثة أشهر»[٧٥].

لا ينبغي هنا مناقشة شرعية مثل ذلك التصرف أو مغزاه أبدا. لكنه ينبغي هنا إظهار أن التصنيف الداخل والخارجي اللازم لتشكيل هوية مجتمع ما يمكنه أن يتخذ أشكالا مختلفة وأن هذه الأشكال لا يجب أن تكون بالضرورة في الحداثة الغربية أكثر وسطية أو إنسانية أكثر مما كانت عليه في عصر ما قبل الحداثة. والقانون ليس له هنا وظيفة إدماج التعدد بل وظيفة وضع حد فاصل قوي بين التبعية وعدم التبعية. إن الأجنبي غير المستحق للحصول على الإقامة لا يخصه أي تعدد. إنه غير منتمٍ بصورة لا لبس فيها، لا تكون سوى للشخص المعتدي. ونتيجة لذلك يتم التعامل معه طبقا لهذا التصور.

إن تعدد الغربة يبدأ في المجتمعات الحديثة فقط عندما يحدد القانون بصورة لا لبس فيها حياديته. ومن خلال الحصول على صك المواطنة فإن الغريب لا يعود غريبا من الناحية القانونية، لكن يعتبر غريبا في المجتمع. توجد هناك في حالة من التعدد المعتبر أزمة كبرى لا بد من إزاحتها بعملية الاندماج. يصبح الغريب هنا في أحسن الحالات أداة لصناعة الاندماج الدائرة تريد أن تطرد منه الأجزاء السيئة من كونه غريبا وتفيد الأجزاء الجيدة من خلال الإدارة

---

(٧٥) قارن: http://de.wikipedia.org/wiki/Abschiebehaft، بتاريخ ١/١/٢٠٠٩.



المتعددة للاقتصاد. في الحالة الأسوأ يجد نفسه في مواجهة مجتمع لا يفهم من الاندماج شيئا غير المحاكاة والتقليد. إن اللغة تنبئ عما في مكنون الصدور. وفي الاستخدام الأقدم للفعل assimilieren (أي: يحاكي ويقلد) كان الفعل لا يأتي إلا منعكسا، والفعل integrieren (أي يدمج) يأتي متعديا. من الممكن القول بأن المرء يقلد ويحاكي بنفسه لكنك تدمج شيئا أو شخصا ما. فيما استجد يستخدم الفعل يدمج integrieren أيضا منعكسا في جملة مثل «على المهاجرين أن يندمجوا». ربما تبدأ وزيرة حكومية مسئولة عن الهجرة واللاجئين والإدماج قافلة تحت شعار «التعدد فرصة»[٧٦]، إلا أن المفهوم العام للإدماج يمكن الاقتراب منه بالبحث في معجم من معاجم الإنترنت يعطي المعاني التالية للفعل يندمج sich integrieren: «يتأقلم sich akklimatisieren، ينضم sich eingliedern، ألِف vertraut werden، تكيف sich einfügen، اهتدى بـ sich richten nach، تقارب sich angleichen، تعايش sich einleben، تآلف مع warm werden mit، وائم sich anpassen، استأنس sich eingewöhnen،ساير konform gehen، حاكى sich assimilieren، تعود على sich gewöhnen an»[٧٧]. هنا تتحول اللفظة العربية «إيناس» التي يحققها أهل البلد للشخص الشاعر بالغربة إلى إنجاز ذاتي من الألفة يجب إنجازه، ينبغي الوصول إليه عن طريق مسايرة الشخص لضغط العالم المحيط به وتقاربه وموائمته وتكيفه بنفسه وتقليده له.

---

(٧٦) قارن: http://www.vielfalt-als-chance.de، بتاريخ ١/ ٣/ ٢٠٠٩.

(٧٧) http://synonyme.woxikon.de/senonyme/sich%20integrieren.php، بتاريخ ١/ ١/ ٢٠٠٩



إن إزالة التعدد القانوني للغريب عن طريق التوطين لا يزيل تعدد معنى الغريب، بل يحدِّثها عندما لا ينبغي أن يكون الشخص الذي جرى توطينه غريبا، وذلك لأنه يدعي الحق في عدم الغربة من خلال غيريته الموجودة المحسوسة دوما باعتباره غريبا. ينتج عن ذلك - مخالفة لكل التصورات التعددية الاندماجية الذكية سياسيا - ضغط للمحاكاة على الشعب غير الأصلي يطابقه توقع قوي للتقليد من ناحية الشعب المستوطن من قديم الزمن. إن تعدد معنى الغريب يتضاءل بسبب التقليد والمحاكاة، وهو أمر غير مدرك تماما. والتأثير المناقض لذلك يتضح في مثال اليهود الأوروبيين حيث شكل اليهود المقلدين الصورة العدائية لأعداء السامية(٧٨).

إن ما كان يعنيه التصور الغربي للغربة والمحاكاة ليهود القرن التاسع عشر والقرن العشرين قد تناوله زيغموند باومان Zygmund Baumann بالتفصيل. فقد بين كيف تزامنت المساواة القانونية لليهود في القرن التاسع عشر مع ضغط هائل للمحاكاة والتقليد:

> إن المساواة أمام القانون كانت لا تعني سوى إضعاف الاستقلال الفئوي، والإضرار بالسيادة الفئوية، وإضعاف التأثيرات الطردية المركزية للنخبة الفئوية الفاعلة [. . .].
>
> إن إزالة المميزات الشرعية وعمليات الاضطهاد كانت أحد عوامل الاندفاع الحديث إلى المساواة في الشكل. لقد كان التحديث كذلك حملة اعتقادية: إنه اندفاع قوي وغير مراع لشيء لنزع الاختلافات في القيم وفي أنماط الحياة وفي العادات وفي اللغة وفي القناعات وفي السلوك العام. لقد كان

---

(٧٨) Baumann, *Moderne und Ambivalenz*، ص ١٩٤-١٩٨.



ذلك أولا وأخيرا اندفاع لتعريف كل القيم الحضارية والأنماط (وخاصة تلك القيم والأنماط التي قاومت عملية الموائمة الإجبارية)[٧٩].

لم يكن هناك في العالم الإسلامي قبل الحرب العالمية الأولى مثل هذا «الاندفاع الحديث إلى المساواة الشكلية» والظروف التاريخية للهوية في هذا السياق تكمن في الإدراك الخاص للغريب وللغربة الذي ناقض الإدراك لدى الحداثة الغربية بصورة تقاطعية. لقد كان الشعور بالغربة يحدث من ناحية ذلك الذي يشعر بالغربة بنفسه. وكان الغريب هو الشخص الذي يكون قد فقد روابطه الاجتماعية وظل غريبا حتى يجد روابط جديدة ويتغلب على حالة الغربة من خلال اكتساب «أنسا» جديدا. كانت الغربة مشكلة شخصية نفسية وليست مشكلة جماعية. والغيرية وحدها لا تنتج غربة. فلا الغرباء القادمون من الخارج ولا الجماعات التي تعيش حياة مختلفة في الداخل اعتبروا مجموعا من الغرباء. وكان أهم شرط من شروط تاريخ الهوية لهذا الأمر هو التسامح الكبير مع التعدد في المجتمع. إن تعدّد معنى الغريب الذي لا هو صديق ولا هو عدو، الذي يعتبر منتميا وغير منتمٍ في نفس الوقت لم يتعامل معه باعتباره مشكلة في العالم الإسلامي ببساطة. جراء ذلك نتج تعامل رزين مع البشر المختلفين في الدين وفي اللون وفي اللغة وفي العادات سواء في داخل البلاد أو في خارجها.

هذا التعامل الرزين[٨٠] كان له أثر إيجابي باعتباره قدرة على

---

(٧٩) المرجع السابق، ص ١٨٠.

(٨٠) قارن: GAS، المجلد الثالث عشر.



التعايش الذي تندر به الاضطرابات مع الأقليات بكل أنواعها، كما كانت له كذلك تبعاته التاريخية في التعامل مع الدول والناس خارج دار الإسلام. وكان التعامل الرزين مع المختلفين لا يتمثل فقط في عدم الاهتمام المنتشر في مقابل المجموعات الشعبية أو الشعوب الأخرى. فالناس من خارج الدائرة لم يكن لهم دور يذكر في تشكيل الهوية الخاصة. وغريتهم لم تعتبر أبدا مصدر تهديد، ولا حتى مصدر إثراء. وفي التصور المتسامح مع التعدد في مبدأ «عش واترك غيرك يعيش» كان يترك الآخر في غيريته.

في كتب الجغرافيا العربية يتضح هذا الموقف الأساسي. فالجغرافيون العرب لم يرثوا علم اليونانيين والفرس والهند بل تفوقوا عليها وتمكنوا لقرون عديدة من العلم الأشمل والأكثر تفصيلا عن كوكب الأرض وسكانه. فبدون الأسس التي وضعها رساموا الخرائط العرب ما كانت اكتشافات البرتغاليين والإسبان ممكنة. كذلك فيما يخص العلاقات الثقافية في أجزاء كثيرة من العالم كان الأدباء العرب عندهم فكرة عنها. وعلاوة على ذلك فإن هذه الكتابات كانت تخدم المنفعة العملية من ناحية، وإرضاء الشغف الأساسي لمعرفة العالم وقاطنيه من ناحية أخرى. لكن الشغف لم يتواصل إلى الحد الذي يمكن فيه خلخلة تيارات المعرفة الرتيبة في بلاد غريبة. ومن بين تقارير الرحلات العديدة من العالم الإسلامي هناك القليل من الكتاب الذين تخطت رحلاتهم حدود دار الإسلام. وحتى هذه الرحلات نادرا ما كانوا يقومون بها طواعية. وأحد هؤلاء الرحالة المشهورين هو ابن فضلان الذي سافر في عام ٣٠٩هـ/ ٩٢١م في بعثة دبلوماسية لملك الولغا ببلغاريا ووصف لقاءاته بالروس، الذين كانوا إما فايكينج أو مجموعة نورمانية كانت في طريقها



للتكيف على ثقافة البيئة السلافية المحيطة[٨١]. ولأن التقرير هو أحد المصادر القليلة جدا عن شعوب منطقة الفولغا في ذلك الوقت فقد وجد اهتماما كبيرا خصوصا بسبب طريقة العرض الموضوعية وغير العاطفية التي اتبعها المؤلف. بمرور الوقت أصبح ابن فضلان نجما سينمائيا. فقد استوحى المؤلف المشهور مايكل كريستون Michael Crichton تقريرا عن روايته «أكلة الموتى» *Eaters oft he Dead* في عام ١٩٧٦ (ظهرت بالألمانية عام ١٩٩٤ بعنوان: *Die ihre Toten essen*) التي صنع منها جون ماكتيرنان John Mctiernan مع الممثل أنتونيو بانديرا في دور ابن فضلان فيلما سينمائيا اسمه «المحارب الثالث عشر» *The 13th Warrior*، وبالألمانية *Der 13te Krieger*. بيد أنه لم يتبق من تقرير ابن فضلان سوى مشهدين اثنان فقط. لكن هذين المشهدين لهما تأثير واضح. ويعرض المشهد الأول «حمام الصباح» للروس التي فيها يدور إناء به ماء يغتسل فيه كل رجل بهذا الماء ويبصق في الإناء ويتمخط فيه دون أن يتم تغيير الماء. ويظهر ابن فضلا ممتعضا[٨٢]. والمشهد الثاني يعرض إحراق جسمان أحد قادة الروس الذي يأتي في التقرير بالتفصيل الدقيق. في الواقع لقد تحايل ابن فضلان لمعايشة هذا المشهد الجنائزي وحده. لم يكن سوى الشغف الذي دفعه إلى هذه الحيلة. في أثناء طقوس الجنازة التي وصفها بكل تفاصيلها دون أن يترك أثرا لأي نوع من الانفعال النفسي، أحضر جسمان الأمير مع العديد من الأضحية التي من بينها كانت إحدى الجواري على أحد المراكب. ثم بعد ذلك قتلت

(٨١) قارن: Montgomery, *Ibn Faḍlān and the Rūssiyyah*

(٨٢) ابن فضلان، رسالة ابن فضلان، ص ١٥٢؛ وبالألمانية: Togan, *Ibn Faḍlān's Reisebericht*، فقرة ٨٤.



الجارية وتم إحراق المركب بكل ما عليه[83]. وبالنسبة للمسلم الملتزم ابن فضلان تعد هذه الطقوس بما فيها من التضحية بإنسان أسوأ تجسيد ممكن للوثنية وعبادة الأصنام. وعلى الرغم من ذلك يصف الأحداث وهو الشخص الممتعض من النجاسة في هذا البلد بموضوعية إثنوغرافية دون أن يجد القارئ أدنى قدر من الانفعال مع الأحداث.

يخبرنا المسعودي (توفي ٣٤٥/٩٥٦)، وهو أديب رحالة متبحر، في نفس الوقت تقريبا عن إحراق الروس للنساء الذين كانوا يعيشون في منطقة أمراء الخزر ما يلي:

> وأما من في بلاد ملك الخزر من الجاهلية فأجناس: منهم الصقالبة والروس، وهو أحد جانبي هذه المدينة، ويحرقون موتاهم ودواب ميتهم وآلاته والحلي، وإذا ماتِ الرجل أحرقت معه امرأته وهي في الحياة، وإن ماتت المرأة لم يحرق الرجل، وإذا مات منهم أعزب زوِّج بعد وفاته والنساء يرغبن في تحريق أنفسهن لدخولهن أنفسهن الجنة، وهذا فعل من أفعال الهند على حسب ما ذكرنا آنفا، إلا أن الهند ليس من شأنها أن تحرق المرأة مع زوجها إلا أن ترى ذلك المرأة.[84]

نجد هنا كذلك نفس اللغة الرزينة، نفس الموقف المحايد، الذي لا يعتبر الأمر بديهيا أن النساء يحرقن مع جثامين أزواجهن وليس الرجال مع جثامين زوجاتهن. بالنهاية يعد ذلك نفسه محاولة لإحياء الموافقة على تلك العادة الشنيعة بأن النساء يريدن الإحراق بأنفسهم.

---

(٨٣) ابن فضلان، رسالة ابن فضلان، ص ١٥٥ والتي تليها؛ وبالألمانية: Togen, *Ibn Faḍlān's Reisebericht*، فقرة ٨٧-٩٢.

(٨٤) المسعودي، مروج، فقرة ٤٤٩.



على الرغم من أن الأرامل لا يمكن أن يخترون الحرق من عدمه مثل نساء الهند. وهذا النقص في الاختيار هو نقطة الانتقاد الوحيدة التي يمكن أن يستنبطها المرء من النص.

في هذا السياق فإن رفض المسعودي وابن فضلان وكذلك كل الرحالة الذين لم يذكروا هنا لمثل تلك العادة رفضا تاما هو أمرٌ لا جدال فيه. فشجاعة ابن فضلان تبدو بديهية عندما خالفت بعض القبائل التي دخلت في الإسلام بعض التعاليم الدينية، ولا يتردد في الدخول في صراع مفتوح مع أمير البلغار عندما يُرفع الأذان في مدينة ذلك الأمير بطريقة تبدو لابن فضلان طريقة خاطئة[٨٥]. إن التقاليد العجيبة للغرباء تجلب لابن فضلان وللرحالة الآخرين قدرا معينا من الفضول، إلا أنهم لا يشعرون بأنهم معنيون شخصيا بها بأي شكل كان. ولا يرون أنهم مجبرون على توضيح منظومة القيم الخاصة بهم أو تقويتها. وهم لا يعتقدون أنهم مضطرون للبرهنة ضد تقاليد تبدو لهم خاطئة. إنهم لا ينفعلون أو يثورون ولا يطالبون للقضاء على الضلال الوثني أو يخططون لذلك أو يتخذون أية إجراءات ضد ذلك. لا يفكر ابن فضلان أن يُدخل الفيكينج في الإسلام أو على الأقل إقناعهم بالعدول عن التضحية بإنسان. إنه يشعر بالاستفزاز فقط عندما يمارس بعض المسلمين دينهم ممارسة خاطئة وعندما تهدد هويته الخاصة؛ فقلة النظافة، التي ليست أمرا سيئا من حيث المبدأ فقط بل إنها كذلك تربك التصورات الدينية عن الطهارة، تعتبر نوعا من التهديد وتوقظ لديه الرغبة في تغيير الظروف.

---

(٨٥) ابن فضلان، رسالة ابن فضلان، ص ١٣٠-١٣٢؛ وبالألمانية: Togan, *Ibn Faḍlān's Reisebericht*، فقرة ٤٨.



إن ما نراه لدى المسعودي وابن فضلان يمكن تعميمه، فالناس في العالم الإسلامي العربي (وتقريبا العالم الإسلامي بكامله) لم يكونوا يرون غيرية الناس خارج حدود العالم الإسلامي تهديدا أو تحدًّ. لم يكونوا يشعرون في هويتهم بالانزعاج من غيرية الغرباء خارج حدود عالمهم الخاص ولم يكن ذلك يمثل لهم مشكلة أن يتركوا الآخر على طريقته المختلفة. وشرط ذلك كان الشخصية المتسامحة مع التعدد، ذلك لأن الشخصية غير المتسامحة مع التعدد يمكنها أن ترى الآخر خطرا حتى إذا كان من الخارج. وحفاظا على المشاعر المتعددة في مقابل الشخصية الخاصة ليس سوى الحقيقة بأنه هناك أناس لهم قناعات أساسية أخرى وطرق حياة، تلك الحقيقة التس تصبح تهديدا للهوية الخاصة. وليس من قبيل الصدفة أن يضطر كثيرون من المبشرين الغربيين الكبار للإشارة إلى حدث التحول الديني في سيرة حياتهم. فالتحول التام في الحياة كما يمثلها التحول الديني أو «الولادة من جديد» ينتج باستمرار موقفا من التعدد في مواجهة الشخصية الخاصة التي تتوزع على جانبين، جانب سيء قديم، وجانب جيد جديد. ولتأكيد الجيد الجديد للنفس وإثبات صحة مقاومة الجانب القديم السيء الذي كان عليه المرء ذات مرة يجب إعادة تمثيل مشهد التحول الديني باستمرار. ولأن ذلك لا يمكن تكراره مع نفس الشخص فلا بد من تحويل آخرين الذين يثبتون بتحولهم الديني تلك الرؤية الخاصة التي تعتبر مهددة طالما أن هناك أناساً لا يشاركون المتحول الأول في معتقده. من هنا لا ينضب معين الشغف التبشيري أبدا. ولأن الموقف المتعدد في مواجهة الشخصية الخاصة يقود إلى التسامح مع التعدد فيمكن الانطلاق من أن الناس ذوي الاندفاع التبشيري، المسيحيين «المولودين من جديد»



و«المسلمون المولودون من جديد» Born-again-Muslims[٨٦] قلما يمكنهم أن يكونوا مفعمين بتسامح كبير مع التعدد.

وعلى العكس من ذلك يمكن الإضافة هنا بأن الإسلام الكلاسيكي لم يكن له سوى شغف دعوي (تبشيري) قليلا. ويسري هذا على حملات الغزو في بدايات الإسلام والذي كان غرضها توسيع رقعة الحكم الإسلامي، وليست لإجبار الآخرين على طريقة الحياة الخاصة، وليس لإجبارهم أصلا على الإسلام. وبالرغم من أن الإسلام دين عالمي له ادعاء عالمي بالحقيقة، فقد كان ينقصه «الشغف بالعالمية الخاص بالدول القومية الناشئة والذي أصبح فيما بعد اتجاها كونيا جامحا لكل أنواع الحداثة»[٨٧].

وهناك حيث ثبّت الإسلام أقدامه مع مرور الزمن فإنه طور تعايشا مع الثقافات الموجودة بالفعل. وقد نشأت في أفريقيا جنوب الصحراء وفي إندونيسيا، على سبيل ذكر تلك النقاط الجغرافية، حضارات إسلامية مختلفة كل الاختلاف تضمنت في دينها كثيرا من عناصر الثقافات الدينية غير الإسلامية. كما دخلت في العصر الحاضر تلك المكونات المكانية للإسلام في موقع الدفاع عن نفسها ضد الإسلام الوهابي السلفي الذي يحاول فرض تفسيره المطلق للإسلام.

وقد كان انعدام الطموح للعالمية هو كذلك ما ساهم في تراجع العالم العربي الإسلامي في سباقه مع الغرب في غزو العالم؛ ذلك لأنه دون هذا الطموح ينعدم أحد الدوافع المهمة لغزو العالم واستعماره.

---

(٨٦) يعود هذا المصطلح لأوليفر روي Olivier Roy في مؤلفه *der Islamische Weg.*

(٨٧) Baumann, *Moderne und Ambivalenz*، ص ١٧٨.



في هذا السياق كانت الظروف العلمية والتقنية في العالم الإسلامي متفوقة على أوروبا في ذلك الوقت تقريبا. وقد كان المحيط الهندي مألوفا لدى البحارة العرب منذ قرون. كان تستخدم البوصلة ونجمة يعقوب، وكان لديهم جداول ملاحية كثيرة وأحسن الخرائط الموجودة عالميا. ولأنه كان المرء يتعلم تحديد خطوط الطول «فقد وصل المرء في محيط الحضارة العربية الإسلامية إلى عرض يكاد يقارب العرض الحديث للمحيط الهندي بكامله. وقد كان هذا المستوى الذي تم التوصل إليه في ذلك الوقت نتيجة لجهد مكثف متواصل بين القرنين الثالث الهجري/التاسع الميلادي وحتى نهاية القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي في العالم الإسلامي»(٨٨). لقد كانت تلك هي الخرائط العربية التي وصلت إلى البرتغاليين وبعض الدول الأوروبية الأخرى عن طرق غير مباشرة أحيانا، والذين استطاعوا بين عشية وضحاها امتلاك المعرفة التي كانت عند العرب «نتيجة لعمل أنجزه العرب على مدار قرون»(٨٩).

لم يستغل العرب هذه المعرفة للوصول إلى احتكار للتجارة في المحيط الهندي، بل كانوا يشاركون تجار الهند والصين هذا المحيط. وفي هذا الموقف التنافسي والمنافع الجمة التي جلبتها هذه التجارة فمن الجدير بالملاحظة «أن هذه التجارة كانت تتم في غالب الأمر دون قوة مسلحة. فالمراكب الشراعية الأفريقية (الداو)،

---

(٨٨) GAS، المجلد الثالث عشر، ص ١٥٨؛ والنسخة الإنجليزية في موقع: http://www.scribd.com/doc/871096/The-PreColumbian-discovery-of-the-American-continent-by-muslim-seafarers ، بتاريخ ١٦/٦/٢٠٠٩.

(٨٩) المرجع السابق، ص ١٦٠.



والمراكب الشراعية الصينية (الجنك) وكذلك السفن العربية والهندية كانت تغادر مواطنها دون حراسة مرافقة. لم يكن للموانئ التجارية مثل عدن، وهرمز، وكالكوتا، وبوري، وآتشيه، ومالاكا أسوار أو قلاع. فقد اعتبرت القوة المسلحة لحماية السفن أو لإنفاذ العقود غير ضرورية للتجارة الواسعة»[٩٠]. وقد تغير كل ذلك عند وصول البرتغاليين. إن ألفاريس غابريل Alvares Gabril وفاسكو دي جاما Vasco De Gama وهو أحد أكثر مجرمي الحرب الدمويين في تاريخ العالم «قد أسسوا التجارة المسلحة في المحيط الهندي وقضوا سريعا على نظام الملاحة السلمي في المحيط الذي كان علامة بارزة للمنطقة»[٩١].

كذلك لم يكن المحيط الأطلنطي غريبا على البحارة المسلمين، كما يدعي كتاب التاريخ المعنيين بالمركزية الأوروبية عن «اكتشاف العالم». وقد ذكر المسعودي خبرا أن من بين الكثيرين الذين تجرأوا على الإبحار في «بحر الظلمات» ورجع بعضهم معافى وضاع آخرون منهم كان هناك مجموعة من الشبان الشجعان الذين رجعوا بغنائم كثيرة بعد رحلة طويلة وقد أصبحوا حديث الناس في الأندلس.[٩٢] وقد فقد هؤلاء البحارة الإثارة للإبحار عبر المحيط الأطلسي في القرن الخامس عشر. وهناك دلائل هامة على أن هناك بحارة عرب كانوا قد بدأوا قبل كولومبوس في تحديد شاطئ أمريكا الجنوبية.

---

(٩٠) Marks, *die Ursprünge der modernen Welt*، ص ٦٢.

(٩١) المرجع السابق، ص ٧٨ والتي تليها، مع هامش مقتبس من Chaudhuri, *Trade and Civilisation*، ص ٦٣.

(٩٢) المسعودي، مروج، فقرة ٢٧٤، وكذلك GAS، المجلد الثالث عشر، ص ١٣٩.



وعلى ذلك فقد كان معروفا لهم منذ بداية هذا القرن[٩٣] بينما كان «مكتشفه» ماجلان أغلب الظن أنه كان يمتلك خريطة كانت تعتمد على الخرائط العربية والتي كان «اكتشافه» مرسوما بها مسبقا[٩٤]. وبالمناسبة فقد كان كولومبوس مزودا في رحلته الأولى بخريطة «كان مرسوما بها مسبقا بعض الجزر الأمريكية الوسطى»[٩٥].

بيد أن إيجاد دليل قاطع على معرفة المسلمين قبل «اكتشاف» أمريكا المشهور لكولومبوس أمر صعب. والخريطة الوحيدة المتبقية لمؤلف مسلم في هذا الوقت هي خريطة بيري رئيس في عام ٩١٧هـ/ ١٥١٣م. الخرائط الأخرى لا بد وأنها تم إعادة رسمها في مسار علم الخرائط الأوروبي. لم يترك البحارة المسلمون على وجه الخصوص آثارا في الدول البعيدة التي زاروها. وبينما احتل البحارة البرتغاليون والأسبان البلدان التي وصلو إليها وحاربوا السكان الأصليين وأخضعوهم لسيطرتهم وقاموا بتبشيرهم بالمسيحية جبرا أو ارتكبوا فيهم مذابح ووطدوا احتلالهم من خلال وحدات عسكرية ومستعمرات، لم يفعل المسلمون ذلك. نعم، إنهم لم يجتهدوا حتى في التعريف بإنجازاتهم باعتبارهم مكتشفين. لم يكن هناك أكثر أهمية لدى البرتغاليين والأسبان والهولنديين والإنجليز من تسجيل ريادتهم في الاستكشاف واحتلال ما اكتشفوا. بينما لم يكن هناك لدى البحارة العرب شيء أقل أهمية من ذلك. لقد كان البحارة «يكتشفون» بلدانا وكانوا يرسمون حدود شواطئها وقد فعلوا ذلك من أجل المنافع العملية للتجار الذين كانوا يهذبون من آلياتهم. لم توات أحدا فكرة

(٩٣) قارن: GAS، المجلد الثالث عشر، ص ١٢٧ والتي تليها.
(٩٤) المرجع السابق، ص ١٥٣ والتي تليها.
(٩٥) المرجع السابق، ص ١٥٢.



اشتهار لأنه أول من أبحر إلى ريو دي لا بلاتا Rio de la Plata (اكتشفها خوان دياس دي سوليس Juan Díaz de Solís عام ١٥١٦، وكانت موجودة منذ العام ١٥١٣ في خريطة بيري رئيس)[٩٦]، (نعم لو أن هناك من يقرض الشعر، ليكتب قصيدة غير مسموعة عن هذا - لكان له ذلك). لم يكن حكام العالم الإسلامي يبدون سوى اهتماماً قليل بالاكتشافات كذلك. لم يكن هناك سوى استثناء يمثله اندفاع غير تقليدي لطموح استكشافي لسلطان مالي (الذي لم ينجو خلال ذلك) حيث يؤكد هذا الاستثناء القاعدة المعروفة[٩٧]. ماذا كان ينبغي للناس أن يتوقعوا جراء ذلك؟ لقد كان المسلمون لا يزالون أسياد طرق التجارة الجالبة للربح! والناس في «عالم جديد»: سيكونون شعوباً وثنية ذوي عادات غريبة؛ لكن مثل هؤلاء كان هناك قدر كاف منهم في جنوب إفريقيا وفي مناطق آسيا القصوى - لماذا إذن يحتاج المرء لاكتشافات جديدة؟ وإذا لم يكن يستشعر المرء وجود شغف دعوي كاف لإدخال الوثنيين المعروفين القدامى إلى دين الحق، فلماذا ينبغي على المرء أن يبحث عن وثنيين جدد؟ بهذا زالت مسبقاً معظم الدوافع التي جعلت البحث عن بلدان جديدة هاماً للقوى الأوروبية. لم يكن البحارة والتجار العرب ينظرون إلى عملهم باعتباره عملاً مذهلاً - وهو موقف سيء لتاريخ استكشافي متكامل، وإذا كانت إنجازات البحارة العرب قد بقيت مهملة في كتابة التاريخ الغربي على طريقة خاطئة في كتابة التاريخ فإن ذلك له سببان كما يقول فؤاد سزكين Fuat Sezgin: السبب الأول «يكمن في فترة إبداعية للعلوم استمرت

(٩٦) المرجع السابق، ص ١٤٣. لقي Juan Díaz de Solís مصرعه في الثاني من فبراير عام ١٥١٦.

(٩٧) المرجع السابق، ص ١٣٩ والتي تليها.



ثمانمائة عام في دائرة الحضارة العربية الإسلامية لا هي اهتمت بتعريفها كتب علم التاريخ الحديث تقريبا ولا استوعبت أهميتها». أما السبب الثاني «فيكمن في أن الجغرافيين العرب ورسامي الخرائط لم يكتبوا سوى كتابة متسرعة وقليلة جداً عن الإنجازات الكبيرة لدائرتهم الحضارية. فكثير من الاكتشافات والإبداعات المهمة لم تجد مدخلاً في التاريخ المعاصر أو أنها وجدت هذا المدخل متأخراً جداً. وأغلب الظن لم يكن يدرك الملاحون ورسامو الخرائط المسلمون العرب الأهمية التاريخة العالمية للتطورات التي أنجزوها إلا قليلا»[٩٨].

كان ينقص إلى جانب الدوافع المادية المذكورة بعض الدوافع الفكرية التي دفعت الأوروبيين «للاكتشاف» وغزو العالم والتي أوصلتهم لحقبة الحداثة والعولمة. لهذا السبب لن يكون بإمكان مؤرخي الاجتماع والاقتصاد أن يوضحوا ظاهرة الحداثة توضيحا كافيا لأنهم يذكرون عوامل لم يكن الطريق إلى الحداثة بدونها ممكنا، لكنهم يتغاضون عن ذلك العامل الذي أدار عجلة التطوير، وهو الشغف بالعالمية الذي لا يختص بحضارة أخرى مثلما يختص بالحضارة الغربية والذي كما نرى هنا يرجع إلى عدم تسامح غير عادي مع التعدد. وينعكس هذا مجددا حتى الآن في ظاهرة يبدو أنها لا توجد على الإطلاق في العالم الإسلامي (وتقريبا في بقية العالم) والتي يمكن للاندفاع الاستعماري الغربي أن يوضحا بصورة أفضل من معظم النظريات السياسية والاقتصادية والدينية الاجتماعية. يمكن للمرء أن يسميها قياسا على «الناي السحري» لشيكانيدر وموزارت بظاهرة «متلازمة باباغينو». يعيش صائد الطيور باباغينو في هذه المسرحية الغنائية سعيدا وغير مضطرب في ذاته، إنسانا مصاحبا

---

(٩٨) المرجع السابق، ص ١٥٧ والتي تليها.



للطيور، حتى يلقى الأمير تامينو الذي يواجه من خلاله الحقيقة بأن هناك خارج العالم الصغير الذي يعيش فيه عالماً آخر أكبر كثيرا وأن عالمه الصغير ليس سوى جزء من هذا العالم الأكبر: «هل هناك خارج هذه الجبال بلدان أخرى وأناس أخرون؟»[٩٩]. هذه الحقيقة بأن هناك بلداناً وأناساً آخرين، وخاصة أن هناك أناساً آخرين، أي أناس من نوع آخر يهدم ثقة باباغينو في بديهية وجوده في صحبة الطيور. ومن قبيل الاستمرارية على ما هو عليه يصمم على عالمية وجوده هكذا ويجيب على السؤال عن مصدر عيشه فيقول: «الطعام والشراب مثل بقية الناس»[١٠٠].

إن مسألة باباغينو هي داء العالم الغربي. فليس هناك حضارة أخرى تصلبت في تعاملها مع الآخر وتصارعت مع البلدان والناس الآخرين مثل الحضارة الغربية. وكما يبين تسفيتان تودوروف Tzvetan Todorov فلم تتعلم حضارة أخرى فهم الآخر من الأساس مثلما فعلت الحضارة الغربية وهو ما اتضح في إزالة غيرية الآخر[١٠١]. والتطلع للآخر لم ينبن على الانفتاح ومعرفة العالم بل يعود خاصة للحقيقة بأنه لا توجد حضارة أخرى رأت نفسها محل شك إلى حد كبير فيما يخص غيرية الآخر. وحيثما كان المرء قد اجتهد للوصول إلى الحقيقة، أو بمعنى آخر لحقيقة منفردة - من مسيحية العصور الوسطى حتى إيديولوجيات فهم العالم في القرن التاسع عشر -، فقد كان هناك باستمرار تلك البلاد الأخرى وهؤلاء

---

(٩٩) المشهد الأول، الفصل الأول (كتاب أوبرا rororo، ص ٥٣)؛ قارن Attila Csampai, Dietmar Holland, *Wolfgang Amadius Mozart. Die Zauberflöte*، دار نشر Reinbek، ١٩٨٢.

(١٠٠) المرجع السابق.

(١٠١) Todorov, *Die Eroberung Amerikas*، ص ٢٩٢ وبتكرار كثير.



الناس الآخرين الذين وضعوا من خلال وجودهم المجرد ذلك اليقين الحاصل بصعوبة فيما يخص رؤية العالم الخاصة موضع شك. وإذا كان للإنسان أن يفرح بأنه قد وصل أخيرا بعد صراع طويل إلى الحقيقة، تلك الحقيقة الأبدية، الوحيدة، المنفردة، فكيف لأناس آخرين أن يزعموا الوصول إلى حقيقة أخرى ومعايشتها؟ وفيما يتخطى الإيديولوجية فلم يكن هناك سوى حقيقة كانت معتبرة بأن هناك أناساً لهم شكل مختلف، وتفكير مختلف، وتعامل مختلف، وإحساس مختلف يعتبرون تهديدا للشخصية الذاتية. ومن خلال وجود الآخر فقدت الحياة الخاصة بديهيتها. فإذا كان أناس آخرون كثيرون مختلفين في النوع، ألا يعني ذلك أنه: يمكن أن يكون كل شيء مختلف تماما؟ ولن يستطيع الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب سوى من كان لديه قدرا كافيا من التسامح مع التعدد، أي من كان لديه «استعداد لقبول موقف يمكن تفسيره تفسيرا مختلفا أو له عواقب مختلفة، أو على سبيل المثال الإحساس بصورة مريحة (أو على سبيل المثال بصورة غير مرتبكة) إذا ما ووجه المرء بأمر معقد اجتماعيا تختلط فيه مبادئ متناقضة»[١٠٢]. بيد أنه في الوعي الجمعي الغربي لم يكن هناك مجال إلا لإمكانية وجود حقيقتين أو أكثر يعتد بها في نفس الوقت. لم يكن هناك مجال سوى لوجود الصواب والخطأ. فإما أن التفكير الخاص أو الشعور أو التعامل خاطئا، أو أن ما يخص الآخرين من ذلك هو الخاطئ. وقد كان يعترف بالرأي الأول فنانون ومغامرون هاربون من المدنية باستمرار، إلا أن هؤلاء ظلوا

---

(١٠٢) Horace Bidwell، بالإنجليزية، وكذلك Ava Champny بالإنجليزية:
A Comprehensive Dictionary of of Psychlogical and Psychoanalytical Terms، ص ٢٤، مقتبس عن MacDonald, *Revised Scale*، ص ٧٩١.



أقلية. كان الأغلبية يصرون على عالميتهم وكانوا يطمحون إلى تجنب التهديد بتعدد العالم من خلال إلغاء الآخر. ومنذ أن نجح الأوروبيون في السيطرة على بحار العالم - الذي ساعد عليه عوامل كثيرة من بينها المعارف الملاحية العربية - فإن هذا المشروع قد تحقق بنجاح كبير: «منذ ذلك الوقت جاهد غرب أوروبا على مدار ثلاثمئة وخمسين سنة تقريبا لمحاكاة الآخر، وتجنب الشيخوخة الخارجية، وقد نجح في ذلك إلى حد كبير. وقد انتشرت طريقته في الحياة وتصوراته القيمية في العالم بكامله؛ فكما أراد كولون Colon فقد أخذ المستعمَرين عاداتنا وتشربوها»(١٠٣).

وقد ذكر تودوروف ثمن هذا الانتصار كما يلي: «بيد أن هذا الانتصار الذي خرجنا منه كلنا، سواء أوروبيون أو أمريكان، يعني في الوقت نفسه إضرارا بالغا بقدرتنا على الإحساس بالانسجام مع العالم وتبعيتنا لنظام سبق وجودنا [. . .] وما اكتسبه الأوروبي من ناحية خسره من ناحية أخرى؛ وبينما كان ينفذ ما تفوق فيه في كامل الكرة الأرضية فقد انكمشت داخل نفسه القدرة على الاندماج في العالم»(١٠٤).

كذلك الصراع ضد الغريب، ضد الآخر الموجود في الخارج، لم يصل إلى نهايته. كما أن التناقض الذي يشعر به الإنسان في مواجهة نفسه لم يتم تجنبه، وكذلك الخوف من التعدد الناشئ جراء ذلك لم يتم التخلص منه. إن الغريب في داخله وكذلك في خارجه يظل مشكلة، كما أن العولمة يمكن أن يشار إليها باعتبارها «مطلوبة» إذا ما هدفت نتيجتها إلى أكبر تطابق ممكن مع النموذج الغربي.

(١٠٣) Todorov, *Die Eroberung Amerikas*، ص ٢٩٢.

(١٠٤) المرجع السابق، ص ١٢٠.



لكن الموقف المتوازن للعالم نفسه لن يزيل الخوف من الغريب في مسألة التعدد، لأن الهاجس الحاصل بسبب الغريب لا يحتاج إلى غرباء ليحدث. ففي حالة الضرورة فإنه يتم اختلاق بعض الغرباء. وذلك الغريب المختَرَع الذي يُبقي عددا لا حصر له من الناس في عصرنا الحالي مقيدين هو الغريب الفضائي. ومجددا يكون الغرب هو الذي يصر على وجود هذا الغريب بينما يبدو أن المرء لا يهتم في العالم الإسلامي للفضائيين بصفة خاصة. ربما لهذا السبب تضرب الأطباق الطائرة عن الظهور في أفق البلدان الإسلامية. في الغرب لا يشك الباحثون عن حياة خارج كوكب الأرض أن وجود حياة خارج الكوكب يعد ذا أهمية بالغة بالنسبة لنا بذاتنا ولرؤيتنا للعالم ولتفكيرنا وإحساسنا. لهذا السبب نقرأ في مخطوط «المبادرة الألمانية للسياسة الكونية» ما يلي: «الحقيقة بأننا لسنا وحدنا في هذا الكون يعد ذا أهمية بالغة لكل مجالات الحياة البشرية. إنه قد حان الوقت بأن تعترف البشرية بهذه الحقيقة وتحتل مكانها في الكون الذي تشارك فيه مع عناصر أخرى»[١٠٥]. لهذا السبب تطالب المنظمة «بتحليل مؤصل علميا لتبادل المصالح المفترض على كوكبنا مع أخذ المعطيات الفلسفية للفيزياء الكمية وكذلك التحديات الحضارية الاجتماعية في الاعتبار، والتي تواكب هذا التحول الكوكبي الهام»[١٠٦].

إن البحث عن فضائيين ليس شأن بعض غريبي الأطوار، ولا محصورة على الدوائر غير الحكومية. ومنذ سبعينيات القرن العشرين تشارك مؤسسات حكومية مثل وكالة ناسا وجامعات مرموقة مثل

---

(١٠٥) قـــارن: http://www.exoploltik.org/index.php?option=com_content &task=view&id?37&Itemid?49، بتاريخ ١٦/٦/٢٠٠٩.

(١٠٦) المرجع السابق.



جامعة أوهايو وكاليفورنيا وبيركلي في برامج تتكلف الملايين (للبحث عن الذكاء الخارجي)[١٠٧]. وقد لجأت وكالة ناسا، التي ما تزال مؤسسة حكومية للدولة الغربية الأقوى، إلى وسيلة مباشرة للتواصل مع المخلوقات الفضائية. في عام ١٩٧٧ تم البدء بإطلاق مسبارين فضائيين فوياجر١ وفوياجر٢ محملين بشرائط مسجلة تحمل رسائل إلى المخلوقات الفضائية. على هذه الشرائط توجد تحية مسجلة بخمس وخمسين لغة (وكأنه من المؤكد أن الفضائيين سيفهمون أحداها) ومقطوعات موسيقية لباخ وموزارت وتشاك بيري التي يستطيع الفضائيون العارفين بالتكنولوجيا تشغيلها بالتأكيد دون مشكلة على مشغل الشرائط لديهم[١٠٨].

يبدو الأمر كما لو أن المراد هو تكرار الانتصار في غزو أمريكا الذي «فرضت فيه المدنية الغربية إرادتها من بين ما فرضت بحكم تفوقها في مجال التواصل الإنساني»[١٠٩]، وسوف يُشغل الفضائيون بالأشرطة والرسائل عبر الأثير بينما التليسكوبات المزودة بإرسال عبر الأثير تتنصت لتلقي رسائل من مخلوقات فضائية، لأنه لا يمكن أن يكون الأمر سوى كما لو أن المخلوقات الفضائية الذكية - إن وجدت - لديها نفس الاهتمامات والشغف والتعقيدات التي لدي أتباع الحضارة الغربية. «هناك أمل كذلك أن الحضارات الفضائية تكون قد اكتشفت كوكب الأرض باعتباره كوكبا مسكونا وأنها سوف ترسل

---

(١٠٧) قارن: http://de.wikipedia.org/wiki/SETI، بتاريخ ١٦/٦/٢٠٠٩، مع روابط أخرى.

(١٠٨) قارن: http://de.wikipedia.org/wiki/Voyager_Golden_Record، بتاريخ ١٦/٦/٢٠٠٩،

(١٠٩) Todorov, *Die Eroberung Amerikas*، ص ٢٩٦.



إشارات في اتجاه الأرض»(١١٠). كيف ينبغي للمرء أن يفهم النظرة الرزينة للشعوب الإسلامية التي تنظر بها للعالم وكذلك «لقدرتها على الاندماج فيه»، (كما يرى تودوروف)، إذا كان المرء لا يستطيع تصور المخلوقات الفضائية التي ليست مهتمة بالبلاد والشعوب الغريبة والتي ليست مولعة أو شغوفة بوجود عوالم غريبة غير معروفة؟

إن الاكتشاف الإسلامي للعالم يجب أن يظل غير مفهوم طبقا لمعطيات الحضارة الغربية رغم أن الأمر بلا شك لا يتعلق بظاهرة العولمة. لقد كانت أجزاء واسعة من العالم القديم، من السنغال حتى إندونيسيا، ومن جزر القمر حتى بحر آرال ومن البوسنة حتى زنجبار، جزءا من شبكة للتبادل التواصلي والتجاري والثقافي. لم يكن ذلك عالما خاليا من صراعات القوة والهيمنة، لكنه بالتأكيد كان عالما مميزا من خلال «قبول التعدد الذي لا يمكن محوه في العالم، وهو تعدد ليس محطة بينية على طريق الكمال الذي لم يتوصل إليه بعد [...]، وتلك بدورها محطة لا بد أن تبقى سابقا أو لاحقا، بل إن ذلك التعدد هو سمة إيجابية بناءة للوجود»(١١١). لا يصف زيغمونت باومان عامة بهذه الكلمات فترة العصر الإسلامي فيما قبل الحداثة، بل تلك هي وجهة نظره عن عصر ما بعد الحداثة. تتميز فترة ما بعد الحداثة لدى باومان بقبول التعدد، وكذلك التغلب على التناقض من خلال «تحرر تام من القمع المعاصر، وكذلك تشجيع الوضوح الدلالي المنفرد للذاتية»(١١٢).

وبينما تعتبر حقبة ما بعد الحداثة طبقا لرؤية باومان أملا

---

(١١٠) قارن: قارن: http://de.wikipedia.org/wiki/SETI، بتاريخ ١٦/٦/٢٠٠٩،

(١١١) Baumann, Moderne und Ambivalenz، ص ١٥٩ والتي تليها.

(١١٢) المرجع السابق، ص ١٦٠.



مستقبليا، كان العصر الإسلامي في ما قبل الحداثة المتميزة بالتسامح مع التعدد واقعا. إن فشلها في الشغف الغربي بالعالمية ليس بالضرورة نتيجة لنشأة حداثة غربية، كما أن عدم التسامح الغربي مع التعدد لا يقتصر فقط على الحداثة وكما أنه في داخل الحداثة الغربية هناك مثلما في الأدب والفن أشخاص كان لهم إسهام في إرساء التعدد. الأكثر من ذلك يبين أحد الأبحاث في المواقف الحضارية في مقابل الغريب أن هناك اتجاه قوي لعدم التسامح مع التعدد، وكذلك الرغبة في معادلة كل المختلفين في النوع في مناطق كثيرة من أوروبا يمكن رؤيتها عبر حقب طويلة من أوروبا فيما قبل الحداثة. لقد ضاع بسبب هذا التسابق في القرن السادس عشر جزء كبير من التعدد الثقافي في هذا العالم، وفي القرن التاسع عشر فشلت في هذا السباق العولمة الإسلامية بقبولها للتنوع والتعدد والتعارض. بيد أن التصور المختلف عن الغربة ما زال يمكنه إعطاء إشارات فيما يخص شروط الإمكانية بوجود عالم متسامح مع التعدد ومشجع للتنوع. حالة مثل هذه لا يجب أن تتصور بالضرورة باعتبارها حقبة تاريخية لما بعد الحداثة، بل هي ممكنة لكل العصور من حيث المبدأ كما يبين نموذج العالم الإسلامي. ويبين التاريخ أيضا أن الإحساس بالغربة والموقف من الغريب هو عامل جوهري - أو هو العامل الجوهري - الذي يحسم نجاح أو فشل «حداثة متماهية مع تفرد وجودها - ومصرة تمام الإصرار على ذلك»[١١٣].

---

(١١٣) المرجع السابق.




مكتبة
التنوير

١٠
في البحث عن اليقين

إن التسامح مع هذا التنوع وهذا التعدد في المعنى ومع عدم اليقين لا هو خطأ ولا ذنب. إن التفكير الواعي يبين أن هذا من الثمن الذي لا بد أن ندفعه لكوننا بشرا ولسنا آلهة.

ستيفان تولمين(١)

عصر الشكوكية(*) الإسلامي

إن المراقبين الغربيين للشرق وكذلك جزء كبير من مثقفي العالم الإسلامي يصعب عليهم تصور وجود مجتمع لا يشتعل فيه صراع متواصل حول الحقيقة. لكن هذا بالضبط ما كانت عليه أجزاء واسعة من العالم الإسلامي في حقبة ما بعد التشكل. وتبدو النظرة الغربية لهذا باعتباره أمرا غير طبيعي، بل ينظر إليه باعتباره حالة مرضية، أي

(١) Toulmin, *Kosmopolis*، ص ٥٩ والتي تليها.

(*) الشكوكية أو مذهب الشك Skeptizismus هو مذهب يقول بأن المعرفة الحقيقية في حقل معين هي معرفة غير محققة أو مؤكدة. كان الشكوكيون يعتقدون أن الناس يمكن أن يتأكدوا من طبيعة ملاحظاتهم، لكنهم لا يمكن أن يتأكدوا من أن ملاحظاتهم تعكس العالم الحقيقي. وطبقًا لآراء الشكوكيين، فإن الناس يجب أن يعلقوا الحكم فيما يتعلق بحقيقة أو كذب إدراكهم الحسي. (قارن الموقع التالي: http://www.marefa.org/index.php).. (المترجم).



باعتباره جموداً أو باعتباره تدهوراً، مما يعني اعتباره تطوراً مرضياً للمجتمع. في هذا السياق سرعان ما يتم إعداد كباش فداء، وطبقا لذلك ينظر للتشدد الإسلامي بأنه «التشدد» الإسلامي قد خنق كل روح حرة وعلماء الدين قد قمعوا الناس «بعقائدهم الفقهية» المعادية للعقل وحاربوا العقلانية ووجهوا الضربة القاضية للفلسفة. لكن أولئك الرجعيين قد ظهروا فجأة على خلفية العداء الأوروبي لتعميم الدين في الحياة[٢]. إن هؤلاء لا يعلمون شيئاً عن واقع العالم الإسلامي الكلاسيكي. فلم يكن هناك كهنوتاً منظماً (ولا حتى لدى الشيعة) ولا كان هناك قمع للفلسفة والعلوم الطبيعية ولا كان هناك كذلك قضايا تكفير للعقلانيين.

لقد كان يسود في جزء كبير من العالم الإسلامي في فترة ما بعد التشكل هدوء نسبي في الواقع -مقارنة بأوروبا في تطورها الحركي، وذلك تعبير استعاري. فلم يكن هنالك حروب دينية بعد الحروب الأهلية التي حدثت في البداية في العالم الإسلامي مقارنة بأوروبا. كان هناك صراعات متعددة على السلطة بيد أنه لم يكن خلفها دوافع دينية حتى وإن أعلنت أحياناً مشروعية دينية (والتي كانت تحدث في أندر الحالات).

لم يكن «عدم وجود» الحروب الدينية وعدم إعدام الزنادقة نتيجة قمع كهنوتي أو موقف ديني مماثل للحكام بل كان نتيجة لمحو موفق إلى حد بعيد للادعاء بامتلاك الحقيقة الواحدة، والذي أصبح ممكناً

(٢) من ممثلي ذلك على سبيل الذكر: Bassam Tibi, *Der wahre Imam*، ميونخ ١٩٩٦، الذي قال بهذا الرأي دون أية مواربة من خلال معارف التاريخ الإسلامي والفقه الإسلامي. وقد أخذ من هذا الكتاب التعبير عديم النفع «عقيدة الفقه».



عن طريق التدرب المكثف على التعدد. باختصار: لقد كان الطريق الغربي هو ما يتجنب التعدد. كان لابد أن ينتج عن ذلك ادعاءات متنافسة بامتلاك الحقيقة الوحيدة الواضحة. لم يبق سوى المحاولة لترويض الادعاءات المتنافسة بامتلاك الحقيقة (من خلال العملية الديمقراطية مثلاً التي أنجزت كذلك نوعاً من تغطية الحقيقة)، باعتبار تلك المحاولة هي المخرج الوحيد من النتيجة الحتمية للعنف. أما طريق الإسلام الكلاسيكي فقد كان على العكس من ذلك هو وضع درجة أسبق وترويض التعدد، لكنه عندما يروض التعدد فقط ولا يجب استبعاده فيمكن إذن عندها تجنب الصراعات حول الحقيقة.

يمكن أن ينجح هذا فقط إذا كان لدى الطبقة الحاكمة المثقفة قدراً كبيراً من الشكوكية حول كل الادعاءات الراديكالية بامتلاك الحقيقة وعندما يكون المجتمع قادراً على تحمل هذا التشكك مع مرور الوقت. وقد كان ذلك الحال في أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي فترة طويلة بصورة مثيرة للدهشة.

لقد تم إيضاح مدى المبالغة في هذا التشكك حتى لدى التيار الرئيسي «للسنة» في الفصول السابقة فيما يخص المجالات المختلفة للعلوم الإسلامية. في هذا السياق أصبح من الواضح بأنه ليست ظاهرة التوحيد وحدها هي ما أدت إلى الصراع غير المتسامح بين كل الادعاءات المتنافسة بامتلاك الحقيقة، كما تريد نظرية جان أسمان Jan Assmann أن تقول. ذلك لأن الله الواحد يمكن أن يوحي برسالته الموحدة بطرق متعددة وأن يضع فيها عددا لانهائيا من إمكانيات التفسير. الله يمكنه أن يحكم على أفعال البشر، ولكنه إما أن يتقبل الأحكام التي يستنبطها البشر من وحيه بنفس المعيار (لا يصيغ ممثلو هذا الرأي الأمر بهذه الطريقة، لكن مؤدى المفهوم



واحد)، أو أنه سوف يعفو عن أولئك الذين يرون رأيا آخر. إنه مما ينطبق على نظرية أسمان الغربية أن المشكلة تكمن في تعدد الآلهة، أي في الجانب الغيبي، وهو جانب الحقيقة النهائية، وليس على جانب البشر المكتشف للحقيقة أو غير المكتشف لها والتي يدور حولها مجال الفعل أخيراً.

هذا الجانب بالذات هو الذي وضعه علماء مسلمون من فترة ما بعد التشكل، ذلك لأن الأمر يدور أكثر ما يدور حول الفقهاء الذين يهتمون بمساحة الفعل والمعرفة الخاصة بالبشر، ولا يدور الأمر حول علماء العقيدة الذين يهتمون بالحقيقة الواحدة (وللإنصاف فقد اهتم علماء العقيدة في ذلك العصر بأمور أخرى) وبقدر ما تردد علماء هذه الحقبة في الجدل حول أثبات الحقائق في الظاهر أتضح ذلك في النقاشات حول السؤال عن أي تأكيد للمعرفة يعد ممكناً لأنه دائماً ما تستخدم اللغة لتوصيله.

إن العلوم الإسلامية في فترة ما بعد التشكل قد تركت خلفها تطوراً لغوياً. فيؤكد فخر الدين الرازي بموضوعية أن الرموز اللغوية أولا رموز اعتباطية وأنها ثانيا لا تشير إلى الأشياء في الواقع بل إلى مفاهيم الأشياء في عقول البشر. وما كان بالنسبة للرازي وهو العالم الذي عاش في القرن الثاني عشر معلومة لغوية أساسية يعد بالنسبة لناشر أعماله من العصر الحديث الذي علق على هذا الموضع بنوع من الانبهار نوعا من التحدي(٣).

لم يكن هناك تعمق في التفكير بهذا التأكد التقريبي قبل فيتغينشتاين Wittgenstein حول السؤال عن شروط إمكانية المعرفة

---

(٣) الرازي، المحصول، المجلد الأول، ص ٢٠٠ والتي تليها، مع هامش رقم ٢.



المنقولة لغوياً أبداً كما كانت عند علماء اللغة الكاتبين بالعربية والفقهاء والفلاسفة في القرن الحادي عشر حتى الخامس عشر وهناك نموذج حول هذا العمق يقاس به الحدود اللغوية للمعرفة الإنسانية وهو كتاب «سر الفصاحة» للسفير والشاعر وعالم البلاغة السوري ابن سنان الخفاجي (٤٢٢-٤٦٦/١٠٣١-١٠٧٤) الذي قتل بالسم بناء على طلب حاكم حلب لأنه أراد أن يستقل أميراً على إمارة صغيرة. كذلك في كتابه للبلاغة يبين أنه لا يكتفي بأنصاف الأشياء. ولكي يؤصل للظروف التي تضعها اللغة على الإنسان يعتقد بأنه لابد أن يبدأ بباب عن القوة الطبيعية للصوت التي تعود الى المؤلفات العلمية لأرسطو في توصيلها عن طريق ابن سينا. بيد أنه من الأهم بالنسبة لنا هي تلك الحقيقة بأن الخفاجي - ربما لأول مرة في التاريخ - قد اجتهد بوضع «نظرية علمية لعدم الفهم اللغوي». كما يقول ابن سينا يكمن السبب لعدم الفهم أو لسوء الفهم (انظر الرسم المرفق) إما لعدم أو لسوء فهم (١) تعبيرٍ مفردٍ (بحيث تكون الكلمة صعبة في الفهم أو متعددة المعنى)، (٢) عدم أو سوء فهم تركيب من ألفاظ مفردة (بحيث يعبر المؤلف تعبيرات قصيرة أو ملتفة)، (٣) يكمن سوء الفهم أو عدم الفهم في المضامين، حيث يؤكد ابن سينا على تلك الأسباب التي لا بد من البحث عنها لدى المستمع الذي إما لديه اهتمام قليل جدا بموضوع المتحدث أو أن لديه معرفة قليلة لفهم التفاصيل. وهنا نتذكر النظرية التواصلية لابن جزي التي يؤسس عليها نظريته الفقهية بكاملها[٤].

(٤) قارن فيما سبق ص ١٨٧.



ابن سنان الخفاجي: سر الفصاحة

أسباب عدم الفهم

- لفظ مفرد
  - كلمة صعبة الفهم
  - كلمة متعددة المعنى اشتراك لفظي
- تركيب من ألفاظ مفردة
  - قصر شديد — مثل بعض الشواهد من كتب أبقراط (الطب)
  - عدم وضوح التركيب — مثل أبيات المتنبي؛ وأرسطو (المنطق)
- مضامين
  - اهتمام ضعيف لدى السامع — مثل بعض القضايا الكلامية
  - ضعف المعرفة المسبقة



تظهر معاناة ابن سنان الشخصية في الأمثلة التي يضربها للأسباب المختلفة لسوء الفهم. فيما يبدو أن السفير الدبلوماسي المتمرس قد بدت له تلك الترجمات العربية للنظريات اليونانية التي كانت هامة بالنسبة له والتي اجتهد من أجلها ترجمات معقدة فعلا. بالإضافة إلى ذلك فإنه قد اصطدم - مثل كثير من معاصريه - بالاستفزازات اللغوية للعبقرية الشعرية للمتنبي. وهو يضرب بقليل من سوء النية - وهو الأمر المميز لعصر نهضة السنة - مثالا على صعوبة الفهم النابع من عدم اهتمام السامع خصوصا، هذا المثال من مسائل علم الكلام، كما يلي: إنها لم تكن تفهم لعدم الاهتمام بفهمها. بيد أنه بغض النظر عن الأحكام المسبقة الشخصية والمختصة بالحقبة الزمنية للكاتب تبين أفكاره خاصة إلى أي مدى كانت حدود المعرفة التي تنقلها اللغة (أيا ما كانت تلك المعرفة) واضحة.

كان ابن سنان منظرا بلاغيا يملأ نفسه تفاؤلا علميا مقتديا في ذلك بأستاذه قدامة ابن جعفر الذي شجعه على وضع عدم الفهم نفسه موقفا أساسيا للتواصل الإنساني في نظرية علمية. ومن يرى الآن أن العلماء المسلمين لم يستطيعوا امتلاك مثل هذا الشك اللغوي يتبين بسرعة أنه على خطأ. ينتخب من ذلك نموذج الكتاب التعليمي الكبير في أصول الفقه لفخر الدين الرازي الذي استطاع احتلال مكانة هامة من خلال تأثيره الهائل الذي مارسه على الأجيال اللاحقة. بالإضافة إلى ذلك كان فخر الدين الرازي فقيها وعالم لغة ومتكلما وفيلسوفا بنفس القدر - كان واحدا من أعظم المثقفين في عصر ما بعد التشكل الإسلامي وأكثرهم تأثيرا.

في كتابه «المحصول» في أصول الفقه يطرح الرازي سؤالا عما إذا كان لا بد من الوصول إلى اليقين عامة فيما يخص الحقيقة بأن كل



المعارف حول النظام الإلهي تنتقل عن طريق اللغة. مثل تلك الموضوعات عرضت في كتابه (وفي كتابه فقط) في شكل دفاع يسوق فيه اثنان من المعارضين افتراضاتهم وأدلتهم - وحتى في ذلك يبين علم الصول قربه من علم البلاغة. يبدأ كذلك فصلا عن مسألة ما إذا كان المرء يستطيع الوصول إلى أحكام يقينية عند الحصول على الدلائل من النصوص اللغوية أم لا، فيبدأ بعرض موقف أولئك الذين يرفضون المسألة. على المرء أن يرى إذن أن الموقف المعارض هو الذي يؤيد هذه المسألة. في الواقع لقد صدر هذ الرأي عن المدرسة العقلية للمعتزلة. لكننا لا نعلم هذا سوى من المعلقين على كتابه. لم يكن الرازي نفسه ليعتبر هذا الموقف جديرا بالنقاش. إنه يقتصر على الأحرى على عرض أدلة المتشككين - ويجعلها آراء خاصة به.

إن موقف المتشككين ينطلق من أن كل طموح للحصول على المعرفة من النصوص اللغوية يعتمد على مسلمات لها سمة احتمالية ولا يمكن أن تؤدي جراء ذلك سوى إلى حكم ظني.

أول هذه الشروط هو الفهم السليم للكلمات وتركيبها. فإذا اعتمد استنتاج ما على موضع من القرآن أو من الحديث فلا بد من ضمان معرفتنا بمعاني الكلمات المستخدمة وبالقواعد النحوية التي تطبق لتركيبها. إن الفضل في معرفتنا بالألفاظ العربية القديمة يعود للمعجميين الذي لم يكونوا معصومين بأي حال. كما أن قواعد النحو العربي الكلاسيكي، أي لغة القرآن والحديث، مقتبسة في جوهرها من الشعر العربي القديم. وإذا ما وضعنا لرواية الشعر نفس المعايير التي لرواية الحديث فلا بد من الوصول إلى الاستنتاج بأن الشعر العربي بأي حال من الأحوال لا يكفي للمعايير التي يمكن وضعها لحديث صحيح خاصة وأن الناقلين الأوائل في سلسلة الرواية



غير معروفين. في هذا السياق لا يؤدي حديث صحيح إلى يقين بل يؤدي إليه حديث روي بطريق خالي من الخطأ - أي متواتر - وهذا ما لا يمكن تنفيذه مع الشعر تقريبا. يضاف إلى ذلك أن الشعراء لم يكونوا أكبر من أي شك بأي حال، بل كان النحاة يثبتون أخطاء لديهم وجد الرازي متعة في نشرها على صفحات عديدة(٥).

بعد أن هز الرازي الثقة من أساسها في معرفتنا بالمعجم العربي والإعراب والصرف العربي يتبعه بوابل من الأسباب التي تجعل الحصول على علم يقيني من النصوص اللغوية يبدو مستحيلا. بعد الشرط الأول (١) المعرفة بالمعجم والنحو، يأتي (٢) الافتراض بأنه ليس هناك تعدد في المعنى. بعد ذلك يأتي (٣) الافتراض بأن اللفظ لا يأتي في معنى مستعار أو أنه (٤) لا يجب فهمه بمعنى تخصصي يختلف عن الاستخدام العام، وأنه (٥) ليس هناك حذف (فآية «حرمت عليكم المتة» لا بد أنها تعني «حرم عليكم أكل الميتة»)، وأنه (٦) ليس هناك تخصيص، أي أن اللفظ يجب أن يكون له استخدام عام، وأنه (٧) ليس هناك نسخ، وأنه (٨) ليس هناك تبديل نحوي، وأن (٩) العبارة لا تخالف العقل لأنه لا يمكن لرواية أن تخالف العقل لأن العقل شرط للنقل(٦).

ليس هناك شرط من هذه الشروط يأتي دون بقية من شك. بالنهاية سيكون من الممكن القول بأننا حاولنا بكل اجتهادنا لكننا لا نستطيع اكتشاف أي من مصادر الخطأ تلك. إن اليقين المطلق لا يوجد في مثل هذا الحكم بكل تأكيد. والاستنتاج الذي يجب

---

(٥) الرازي، المحصول، ص ٣٩٢-٤٠٤.

(٦) المرجع السابق، ص ٤٠٤-٤٠٦.



الوصول إليه هو ما يلي: إن التدليل بالنقل الذي يعتمد حتما على اللغة يؤدي دائما إلى حكم ظني[٧].

يثبت هذا بالنسبة للرازي بلا شك. إلا أنه أين يكمن الموقف المعارض في ذلك؟ ممثله هو الرازي نفسه، إذ أنه يأخذ موقفا معارضا يجعل أدلة الطرف الآخر سارية بلا أية حدود. ينص اعتراضه الوحيد على ما يلي: إذا كان هناك سياق يعتمد على شاهد عيان أو يستوفي معايير النص المتواتر فإن اليقين يصبح ممكنًا. ولإثبات ذلك فليس أفضل عند الرازي من عبارة قصيرة في نهاية فصل طويل يجتهد فيه لسحب البساط من الاعتقاد بإمكانية الوصول إلى اليقين. إلا أنه فقط من الواضح تماما أن لدى الرازي يتواجه موقف متشكك إلى أقصى درجة مع موقف متشكك نوعا ما، حيث يكشف الموقفان أي ثقة في إمكانية الوصول إلى العلم اليقيني باعتبار تلك الإمكانية نوع من التضليل.

لنثبت إذن ما يلي: إن عالم الإسلام في فترة ما بعد التشكل لم يكن عالم الحقائق اليقينية، بل عالم الحقائق المحتملة. ويتعلق بذلك بالنهاية أن المجموعة ذات الرأي الحاسم اجتماعيا كانت مجموعة الفقهاء وليست مجموعة علماء العقيدة. لقد كانت العقائد اليقينية التي طالب بها علماء العقيدة قليلة وكانت غير خاضعة للجدال إلى حد كبير. في مقابل ذلك لم يطالب الفقهاء بحقائق يقينية سوى نادرا، بل اقتصروا غالبا على ترويض عالم التعدد وجعله عالما عامرا. ومثل الفقه الذي كان يبحث عن الحقائق المحتملة وتوطدت أركانه باعتباره أهم علم ديني، وليس علم العقيدة الذي كان يبحث عن الحقائق

---

(٧) المرجع السابق، ص ٤٠٧.



الأكيدة، توطدت كذلك دعائم علم البلاغة الذي كانت دعائمه هي الاحتمالات كذلك باعتباره علم نظري رائد، على العكس من الفلسفة باعتبارها علما يولع بالحقائق. إن التقارب بين علم الفقه وعلم البلاغة تقارب عام بمعنى الكلمة. على سبيل المثال فقد تناول ابن خلدون علم أصول الفقه مع علم الجدل(٨)، وفي الواقع فقد ركزت المؤلفات في الجدل خاصة على القضايا التي كانت موضوعا لعلم البلاغة(٩). وأكثر كتاب تم التعليق عليه في نظرية البلاغة في العالم الإسلامي هو تلخيص القزويني، وهو نص يدرس في كل مؤسسة تعليمية تقريبا في موريتانيا وصولا إلى وسط آسيا. ويثبت أحد أذكى المعلقين عليه، وهو بهاء الدين السبكي عن حق أن جزءا كبيرا من أصول الفقه ليس سوى «علم المعاني»، وهو علم فرعي من علوم البلاغة العربية الكلاسيكية وثيق الصلة بالتداولية الحديثة(١٠).

عصر الشكوكية هذا الذي كان فيه الفقه وعلم البلاغة هي العلوم الرائدة بدأ على أقصى تقدير مع ما يسمى بنهضة السنة في القرن العاشر والقرن الحادي عشر، وانتهى في عصر الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر. ذلك لأن الاستعمار لم يواجه العالم الإسلامي فقط بالقوة العسكرية والعلمية المتفوقة بل بادعاء امتلاك

---

(٨) مقدمة ابن خلدون، المجلد الثالث، ص١٠٢٧-١٠٣٤.

(٩) قارن على سبيل المثال: نجم الدين الطوفي الحنبلي علم الجذل في علم الجدل، نشره: Wohlfart Heinrich، فيسبادن (ألمانيا) ١٩٨٧؛ كذلك: أبو الوفا بن علي بن عقيل البغدادي الحنبلي، كتاب الجدل، نشره علي بن عبدالعزيز بن علي العميراني، الرياض ١٩٩٧؛ كذلك: الغزالي، المنتخل في الجدل، نشره علي بن عبد العزيز بن علي العميراني، بيروت وأماكن أخرى ٢٠٠٤.

(١٠) السبكي، عروس الأفراح، المجلد الأول ص ١٧٣.



الحقائق التي كانت مشكّلة طبقا لنماذج عقائدية وفلسفية والتي لم يمكن مواجهتها سوى بنماذج عقائدية وفلسفية مضادة. لقد بدأت حالة من عقدنة الإسلام مستمرة حتى اليوم، وليس من قبيل الصدفة أن المذهب الحنبلي، أي ذلك الشكل الإسلامي المنبثق عن توجه عقائدي أكثر منه فقهي قد تم إحياؤه بأسهل طريقة. حتى مدرسة المعتزلة القديمة تجد أتباعها اليوم مرة أخرى، خاصة من مسلمي الإصلاح الليبراليين الذين يبشرون من خلال منهجهم العقلي بفرصة لتطوير الإسلام[١١]. وقد أصبح هناك في الغرب من قبيل الصور النمطية شكوى من أفول الفكر المعتزلي (لا يمكن الحديث هنا عن القمع)، بل الأكثر من ذلك فق جُعِل ذلك سببا لبلوى الإسلام الحالي. في هذا السياق كان رائد علوم الإسلام الحديثة إغنتس غولدتسيهر Ignaz Goldziher قد اكتشف بوضوح ذلك أن التعصب المعتزلي لامتلاك الحقائق هو التصور الأكثر راديكالية والأكثر في عدم التسامح في الإسلام الكلاسيكي. والآن يعتاد المرء اعتيادا كبيرا على النظر إلى المعتزلة نظرة إيجابية، والذين يعتبرون في الواقع أقرب توجه إسلامي قريب من التصور الغربي للدين من أي توجه آخر، حتى لتبدو فكرة إغناتس غولدتسيهر في عام ١٩١٠ قد نسيت. لذلك لا بد من عرضها بالتفصيل:

> كل ما علمناه عن جوهر المعتزلة يعطي أولئك الفلاسفة الدينيين في ادعاء الحق في لقب «العقلانيين». [...] لكن هل يمكننا لهذا السبب أن نسميهم مسلمين ليبراليين؟ إننا لا بد أن ننكر هذا اللقب عليهم تماما. إنهم بصياغاتهم المتعارضة مع الفهم

---

(١١) قارن: Hildebrandt, *New-Mu'tazilisimus*.



السني هم في الأصل مؤسسو التزمت العقائدي في الإسلام.
[. . .] إنهم بتعريفاتهم قد قصدوا خلق انسجام الدين مع العقل، لكن تلك الصياغات كانت صياغات متصلبة ضيقة الأفق وضعوها في مواجهة التقليدية غير الخانقة للمؤمنين الأوائل.
[. . .] ثم كانوا بعد ذلك غير متسامحين إطلاقا. إن التزمت العقائدي يكمن فيه بسبب مفهومه الاتجاه إلى عدم التسامح.
وعندما حالف المعتزلة الحظ لرؤية مذهبهم مذهبا رسميا للدولة من خلال حكم ثلاثة من الخلفاء العباسيين تم الدفاع عنها نفسها بأساليب القمع والاعتقال والإرهاب حتى ترك بعد ذلك أحد تيارات الإصلاح البارزة المعارضة مجالا للتنفس للذين اعتقدوا أنهم يملكون في أمور الدين تجسيد التقاليد الإيمانية، وليس نتائج نظريات العقل المتشككة[١٢].

لن يفوت قارئ تلك السطور أن جذور الحداثة الغربية تكمن في الواقع في الصراعات حول احتكار الحقيقة، كما كان يدعي المعتزلة حيث لم يغلب مذهب المعتزلة العقائدي في الإسلام. إن «المؤمنين القدامى» ورد أنهم استخدموا فيما بعد ذلك استراتيجيات أكثر ذكاء وأكثر تهذيبا ليستجلوا أسس عقيدتهم. كان اجتهادهم في علوم اللغة البلاغة وتفسير النصوص ليس أقل عقلانية من المعتزلة لكنه لم يكن موجها لتوطيد أركان مذهب عقائدي لأن عملهم العلمي كان قد عرض أمام أعينهم حدود قدرات المعرفة الإنسانية. كان هذا المدخل الديني غير القادر على توطيد مذهب عقائدي قد بدا عند مواجهة الإسلام التقليدي مع الحداثة الغربية بادعائها بامتلاك الحقيقة عالميا

---

(١٢) Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*، ص ١١٧.



غير متوافق معها إلى حد بعيد. في هذه المرة كانت ظروف القوة مختلفة، فقد كان «معتزلة» الغرب هم من يمتلك كل القوة التي لم يستطع «المؤمنون القدامى» مواجهتها سوى بمعرفتهم وعلمهم، والذان لم يعد لهما وزن في ظل الظروف الجديدة. لم يكن من الممكن تجنب توجه جديد كان عليه أن يعيد صياغة الإسلام طبقا للمعارف الغربية (المعتزلية كذلك). وقد ظهرت النتيجة باعتبارها متوافقة مع الحداثة، - نتيجة مفادها إسلام دوجماتي يسجل ادعاءات بسيطة وشاملة بامتلاك الحقيقة. وإذا كان يظهر لكثيرين اليوم بأنه «من العصور الوسطى» فإن هذه مجددا هو نتيجة قانون اللازمنية ذلك الذي طبقا له تطبق المجتمعات غير الغربية المولعة بالغرب معايير الغرب تطبيقا دقيقا في وقت لم تعد تسري فيه هذه المعايير في الغرب.

مما لا جدال فيه في العلوم التخصصية أن الإسلاموية في عصرنا الحالي لا هي حركة إحيائية ولا هي حركة تراثية. الأصح أن الإسلاموية ظاهرة من ظواهر التحديث للإسلام لا يمكنها أن تستند في أسسها المعرفية على الإسلام الكلاسيكي (الذي يعتبر من وجهة نظر الإسلامويين أنه كان إسلاما مشوها ومنحطا)، ولا تريد ذلك حتى، بل تعتمد على الأسس المعرفية للتنوير والحداثة. يتضح ذلك في اصطلاح الإسلامويين أنفسهم الذين يعتبرون الإسلام هو النظام والمنهاج الصحيحان، أي أنهم يريدون فهمه بطريقة مأخوذة من التصور الديكارتي للعالم. لم يعط أي عالم كلاسيكي أبدا أهمية لمنهاج إسلامي أو نظام إسلامي، فالعلوم الإسلامية الكلاسيكية كانت تقدم مدخلا متعددا للإسلام. فنجد اختلاف علم العقيدة وعلم الفقه والتصوف في المنهجية وفي أسسها النظرية، كما أنها تَطرح قضايا مختلفة، ولا تعطي نفس الإجابات أبدا على نفس الأسئلة



المطروحة. أما الإسلاموية الحديثة فإنها تطمح على العكس من ذلك إلى تصور موحد وصحيح يحيط بكل المجالات بمنهجية واحدة وطبقا لمبدأ واحد. هذا المشروع الإسلامي يعتبر طبقا لكلمات أحمد س. موصللي Ahmet S. Moussalli «في نفس الوقت إضفاء الطابع العلمي على الإسلاموية النظرية وأسلمة العلوم. إنه يبني من كل تعاليم الإسلام الأساسية (التوحيد، والحاكمية، والجاهلية، والعلم، وسيادة النصوص، والتفكير العقلاني، والشريعة الإسلامية) بناء نظاميا لمعرفة متناسقة تضم كل مجالات العلم فيها. إنه يستخدم تصورات غربية في ثوب إسلامي ويحاول التغلب على الصعوبات النظرية من خلال ضم الفكر الإسلامي والفكر الغربي»(١٣).

هنا كذلك يظهر ممثلو الإسلام الإصلاحي «الحديث» والإسلامويين متطابقين؛ ذلك لأنه كما يلاحظ موسالي «فإن مفكري الإسلام المحدثين، وكذلك المشروعات الإسلاموية يطورون بالأساس نظرية معرفية إسلامية حديثة تؤسلم التصورات المعرفية الأساسية الحديثة مثل علم الظواهر، والتأريخية، والنسبية، وكذلك تصورات مثل الدولة والديمقراطية»(١٤).

والإسلام يحقق حاليا تحولا حققته أوروبا تقريبا عام ١٦٠٠. وهذا التحول هو ما يحمل المسئولية الرئيسية عن الطريق الأوروبي الخاص والذي يعود إليه الواقع بأن التاريخ الأوروبي والإسلامي الحديث قد سلك مسالك مختلفة. وللتمكن من استيعاب التاريخ الإسلامي المعاصر فلا بد أن نفهم ذلك التحول في التاريخ الأوروبي.

---

(١٣) Moussalli, *Islamism*، ص ٩٨.

(١٤) المرجع السابق، ص ٨٧.



السؤال عن سبب نشأة الحداثة الغربية وما أدى بالنهاية إلى مسلك الغرب الخاص به قد تمت مناقشته مرات لا حصر لها بصورة هي الأكثر اختلافا. ينطلق معظم العلماء الذين يعتبرون الحداثة الغربية شيئا حسنا من أن جذور هذه الحداثة يمكن البحث عنها في أي ظاهرة اختلف فيها الغرب عن كل الحضارات الأخرى اختلافا إيجابيا. بيد أنه بمجرد أن تتخطى هذه النظريات أقوال عامة أو ذات معنى فإنه لا تذكر سوى ظواهر توجد كذلك خارج أوروبا، وإن لم تكن بنفس الصورة تماما بل بصورة مشابهة بالتأكيد. ينطبق هذا سواء على اقتصاد السوق أو على الفردانية Individualismus، وعلى تقسيم العمل، والعلمانية، وتصنيف النظم الجزئية الاجتماعية. نجد كل تلك الظواهر في أوقات محددة سواء في العالم الإسلامي الكلاسيكي أو في الصين الكلاسيكية، ومعظم هذه الظواهر نجدها حتى في دوائر كلتا الحضارتين. يتبين في الواقع من الناحية التطبيقية «أن كل سمة يصفها مناصروها بأنها معجزة أوروبية يمكن إيجادها في أجزاء أخرى من العالم»[١٥]. لكن هناك تصورات ذات قوة توضيح أعلى لا تنطلق ابتداء من أن جذور الحداثة يمكن البحث عنها في ظاهرة إيجابية؛ ذلك لأن الحداثة لها كذلك جانبها المظلم الذي لا يتضح أيما اتضاح سوى في الأنظمة الشمولية بالقرن العشرين. لا يقال إذن بأي حال من الأحوال بأن الحداثة الغربية لا يجب كذلك توضيحها باعتبارها محاولة للتغلب على خلل حضاري أصولي أو أنها تمثل رد فعل على مشاكل لم تكن لدى الحضارات الأوفر حظا.

---

(١٥) Marks, *Ursprünge der modernen Welt*، ص ٢٨.



من ناحية أخرى من المفترض تقريبا أن الحداثة الغربية لم يكن لها جذر واحد (الذي إن وجد لكان من الواجب التمكن من العثور عليه)، لكن لها جذور مختلفة.

نقاط الضعف تلك كلها تجنبها المؤرخ الكندي ستيفان تولمين Stephan Toulmin الذي قدم عرضا في كتابه العظيم *Kosmopolis* «المواطن العالمي» للتاريخ السابق على الحداثة الذي يقدم رأيا في مواجهة خلفية تاريخ العالم الإسلامي(١٦). تنص فرضية تولمين الأساسية على أن الحداثة الغربية قد انبثقت ابتداء عن أصلين مختلفين لا يرتبطان مع بعضهما بعلاقة سببية بأي حال من الأحوال حتى وإن كانا متتابعان من الناحية الزمنية. الأصل الأول هو إنسانية عصر النهضة التي كانت تتميز بالتشكك والتسامح. بالنسبة له هناك أسماء مثل مونتاين Montaigne، وإرازموس Erasmus، وميكافيللي Machiavelli. الأصل الثاني هو عقلانية ديكارت بمحاولته وضع المجالات الأساسية للمعرفة الإنسانية في أسس واضحة بينة وأكيدة:

> إن التيارات المميزة للعصر الحديث لا تنبثق عن أصل فكري واحد، بل من منطلقين مختلفين. تشكل الأول على يد مفكري المذهب الإنساني في عصر النهضة منذ إرازموس الذين عاشوا في عصر به رفاهية نسبية وخلقوا ثقافة «العقلاء» والتسامح الديني. وشكل المفكرون العقلانيون بالقرن السابع عشر منذ ديكارت الأصل الثاني، والذين ردوا على عصور الأزمات الاقتصادية - عندما بدا فشل التسامح وهجوم الدين باعتباره سيفا مسلطا - برفض الشكوكية الكاملة الخاصة بمفكري

---

(١٦) Toulmin, *Kosmololis. Die unerkannten Aufgabe der Moderne* (والأصل بالإنجليزية: *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*).



المذهب الإنساني، وردوا كذلك بالبحث عن أدلة «عقلانية» لابد وأنها أيدت آراءنا بيقين محياد من بين كل المواقف الدينية[17].

وهناك تاريخ مميز لذلك العصر حدث كما يقول تولمين بقتل الملك هينري الرابع عشر ملك فرنسا في عام ١٦١٠. فقد انتهى معه زمن التسامح - وهو تسامح ميزه أنه كان تسامحا مع التفسيرات المختلفة للمسيحية، وليس مثلا تسامحا مع الأديان غير المسيحية. في هذا السياق كانت الكاثوليكية والبروتستانتية فيْ مقابل بعضهما مختلفين اختلافا يشبه إسلام المدرسة الحنبلية في فهم ابن تيمية من ناحية والصوفية المفسرة لفكرة ابن العربي عن «وحدة الوجود» من ناحية أخرى. بيد أن مثل هذا التناقض لم يؤدِّ في العالم الإسلامي إلى قيام حروب، وبالرغم من كل الجدل الذي قام به كلا الجانبين كان على سبيل المثال وجود شعار مثل شعار الرابطة الكاثوليكية «ملك واحد، قانون واحد، عقيدة واحدة» un roi, une loi, une foi سوف يصطدم بالرفض في العالم الإسلامي الذي لم يوضع فيه يوما حق الوجود لليهود والنصارى والزادشتيين موضع شك.

«من الناحية العملية كان قتل هنري رسالة في منتهى البساطة لشعب فرنسا وأوروبا، مفادها: لقد تمت تجربة سياسة التسامح الديني وقد فشلت. في الأربعين سنة التالية تراجع المؤشر في كل الدول العظمى الأوروبية»[18]. إنه بالتأكيد ليس من قبيل الصدفة أن يتم طبقاً لما قاله روبرت موخيمبليد Robert Muchembled التمسك في هذا الوقت بالذات بالتشدد المضطرد في مراقبة الحياة الجنسية

---

(١٧) المرجع السابق، ص ١٣٨.

(١٨) المرجع السابق، ص ٩٤.



والقيام بالقمع الجنسي في أوروبا الذي اتضح من بين أمور أخرى في وجود تشريع صارم للزواج نتيجة لما قرره مجلس تريينت (١٥٤٥-١٥٦٣) وتبين بذلك مراقبة مشددة للممارسة الجنسية الشخصية:

لقد تم إهالة التراب على كل الأحلام الإنسانية المستبشرة التي دعمها الكاثوليكيون والبروتستانت بقوة فدفنت في مجلس تريينت الكنسي عام ١٥٦٣. لقد هزت نهايتها كيان المثقفين وأصبح التفكير الحر باضطراد محل شك ومكمن خطر [...] لقد اهتزت الأنا في العاصفة.[١٩]

تنافس البروتستانت والكاثوليك حول من يمكنه أن يمهد الطريق إلى طهارة الروح تمهيدا أفضل. اهتم كلاهما دائما بالزواج [...]. رفض مثقفو هذا الجيل سلامية[*] أتباع إرازموس، أي بعبارة أخرى النظرة المتفائلة للعلاقة بين الخالق والمخلوق. وهذا التوجه الفكري كان سائدا في المذهب الإنساني بين عامي ١٥٢٠ و ١٥٣٠ استنادا على فكر إرازموس نفسه، وعلى توماس موروس Thomas Morus في انجلترا وكذلك رابيه Rabeleis في فرنسا [...]. بعد عام ١٥٦٠ غير أسلافهم رأيهم بصورة متشددة فيما يخص الفوضى الدينية التي آلت في فرنسا وانجلترا وهولندا إلى الحروب الدينية المرعبة والعنيفة[٢٠].

---

(١٩) Muchembled, *Die Verwandlung der Lust*، ص ٧٢.

(*) المصطلح بالألمانية هو Irenismus ويعني ما يلي: موقف عقليّ يتغاضى بسهولة عن الأخطاء الجسيمة وغير المقبولة رغبةً في الوصول إلى السلام و التسوية. إستنكرت بعض الكنائس الملتزمة بالحركة المسكونيّة هذا الموقف بصفته عائقاً يحول دون الوصول إلى الوحدة في الحقّ (انظر: http://www.christusrex.org/ www1/ofm/1god/pensieri/irenismo.htm) (المترجم).

(٢٠) المرجع السابق، ص ١٠٨ والتي تليها.



كانت كلما استعرت حرب الثلاثين عاما لمدة أطول وكلما أصبحت أكثر عنفا، «كلما كان المدافعين عن كلا النظامين الدينيين أكثر قناعة بأن تعاليمهما حتما ستعطي الدليل القاطع، وبأن خصومهم أغبياء وأشرار أو كلا الاثنين معا [...]. في هذه المرحلة كان الأمر يتعلق فقط بأن المناضلين السابقين من أجل الحقيقة الدينية كانوا يعتقدون بالعقيدة بهذه الصورة»(٢١). ويواصل تولمين ما يلي:

> في حوالي عام ١٦٢٠ لم تعد القوى العلمانية والقوى الدينية ترى تعددية مونتاين طريقا نظريا يمكن السير فيه ولم تعد ترى تسامح الملك هينري إمكانية عملية. لم يكن في أعينهم استعداد أصحاب المذهب الإنساني التعايش مع غير المؤكدات والملتبسات وكذلك الاختلافات في الرأي يمكنه أن يعيق انفلات الصراع الديني إلى خارج حدود السيطرة؛ من هنا - كما اتفقوا - فقد ساهم ذلك في إفساد الموقف. عندما لا يوفق المرء فيما يخص التشكك فحينها كان التأكد في منتهى الضرورة الملحة [...]. وإذا كان قد أدى عدم التأكد، وتعدد المعنى والتعددية بصورة عامة في الواقع إلى زيادة استعار الحرب الدينية فإنه كان إذن قد حان الوقت للتخطيط لمنهج عقلاني كان يستطيع المرء من خلاله أن يبرهن على صحة أو عدم صحة التعاليم الفلسفية والعلمية والعقائدية، تلك الصحة أو عدم الصحة المهمة للحياة [...]. وعندما كان الأوروبيون لا يريدون التعمق في مستنقع التشكك كان عليهم أن يجدوا شيئا يتيقن المرء من وجوده(٢٢).

---

(٢١) Toulmin, *Kosmopolis*، ص ٩٦.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٩٧-٩٩.



وهنا نأتي إلى المنبع الثاني من منابع الحداثة، وهو «الولع باليقين»(٢٣) الذي رسم صورة التاريخ الغربي فيما بعد وأصبح عمودا أساسيا في الحداثة الغربية. انطلاقا من ديكارت «الذي أراد أن يقيِّم المجالات المركزية للمعرفة الإنسانية على أسس بينة وواضحة وأكيدة»(٢٤) فإن البرنامج العقلاني قد أزاح «الأفكار الشكوكية المتواضعة لمفكري المذهب الإنساني ومفكري عصر النهضة»(٢٥):

> لقد قام البرنامج الديكارتي في الفلسفة بتنحية غير المؤكدات والأفكار العقلية للمتشككين بالقرن السادس عشر جانبا لصالح إمكانيات رياضية جديدة لليقين العقلاني والأدلة العقلانية. بذلك أدى هذا البرنامج بالفلسفة تقريبا إلى طريق مسدود. بيد أنه في البداية ظهر تحول في المعنى والذي ذكرناه فيما سبق وهو: الإقلال من شأن المنقول شفهيا، المجال الخاص، والمحلي، والمرتبط بزمن والملموس، باعتبار ذلك ثمنا بخسا لاكتساب نظريات عقلانية شكلا اعتمدت على مفاهيم مجردة، سارية عامةً وغير مرتبطة بزمن. وفي عالم محكوم بتلك الأطر العلمية كانت البلاغة في مرتبة أدنى من المنطق بالطبع؛ فسريان وحقيقة الأدلة العقلانية ليست متعلقة بمن يقدم الأدلة ومن تقدم له في أي سياق - فتلك القضايا البلاغية لا تساهم بشيء في المعرفة الإنسانية الموضوعية. ولأول مرة منذ عصر أرسطو

---

(٢٣) المرجع السابق، ص ١٢٢.

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٢٣.



فُصل بين التحليل المنطقي ودراسة البلاغة والكلام والبرهنة، ووضع في إطار بعيد عنها[٢٦].

لقد قبل العالم الإسلامي المنطق القديم وعلم الجدل بقبول تام وأدخلها في الفلسفة وعلم العقيدة وعلم الفقه حيث أخذ المنطق والجدل مكانا مستقرا. لكنه بينما كان المنطق والجدل في الفلسفة وعلم العقيدة لهما أهمية أولية، فقد أخذت البلاغة هذه الأهمية في علم الفقه. وإذا كان حينها علم الفقه قد أصبح علما رائدا فقد أصبحت البلاغة كذلك، ومما يجعل الأمر مميزا أنه في مفتاح العلوم للسكاكي وهو الكتاب المعياري الأكثر تأثيرا في نظرية البلاغة العربية الكلاسيكية يظهر الجدل ملحقا للبلاغة.

هذه المكانة المتميزة للبلاغة كانت مميزة كذلك للقرون الإسلامية التالية، ولم تستبعد من مناهج الدول الإسلامية سوى عن طريق المناهج الدراسية التي وضعتها القوى الاستعمارية[٢٧]. لقد كانت التعددية الدينية سواء بين المسلمين أو تجاه غير المسلمين سمة من سمات الإمبراطورية العثمانية. فقد قدم الفقه والفلسفة والتصوف تفسيرات للإسلام مختلفة جدا ودائما متعددة فيما بينها. وقد أشاد الأدب بتعدد المعنى ووجد في أسلوب القصيدة التأريخية القصيرة شكلا مقبولا بإعجاب من أشكال تعدد المعنى. لقد استمر «التسامح في مقابل التعدد وتعدد المعنى وعدم اليقين - وهي مميزات حضارة عصر النهضة وبلاغتها»[٢٨] استمرارا دائما، بينما كانت قد حانت نهاية ذلك في أوروبا.

---

(٢٦) المرجع السابق، ص ١٢٩ والتي تليها.

(٢٧) يعبر عن ذلك بانفعال مستحق محمد محمود شاكر في مقدمة طبعته لكتاب الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٢٢.

(٢٨) Toulmin, *Kosmopolis*، ص ٢٤٦.



في هذا الموطن بالذات لا بد من إبراز اختلاف هام بين التاريخ الأوروبي والتاريخ الإسلامي: «فبينما وضعت الحداثة لنفسها واجبات نظرية وعملية نحّت موقف مفكري المذهب الإنساني المتسامح والمتشكك بالقرن السادس عشر جانبا، وجعلت من منجزاتها ولع القرن السابع عشر بالدقة الرياضية والصرامة المنطقية والتأكد النظري، والطهارة الأخلاقية، تواجدت أوروبا على طريق سياسي وثقافي أدى بها إلى نجاحاتها التقنية اللامعة وإلى أسوأ إخفاقاتها الإنسانية»[٢٩].

أصاب هذا التطور كل مجالات الحياة الإنسانية. هكذا يعبر عنه مثلا الولع «بالطهارة الأخلاقية» في موجة جديدة من القمع الجنسي المتشدد، الذي كان في بؤرته عملية الاستمناء. «إذا اتضح للعيان في أي نقطة وجود القمع الجنسي في عصر التنوير وضوحا خاصا، فإن ذلك يوجد حيث الحديث عن ذنب المستمني، في القيام بالاستمناء»[٣٠]، كما يؤكد روبرت موخيمبليد. لقد احتدمت مراقبة الممارسة الجنسية أكثر من ذي قبل، وكذلك مراقبة تفكير الفرد وإحساسه:

لقد حدث تغير راديكالي بالتدريج بين منتصف القرن السادس عشر ونهاية القرن السابع عشر. فقد تم تقنين قمع جنسي شديد مدون في قوانين وتعليمات أخلاقية على يد الكنائس والسلطات غير الدينية. لقد حاولوا إجبار الناس على نظامهم بالسيطرة على الجسد إلى جانب الروح[٣١]. في الواقع يمكن ملاحظة نوع

---

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٣.

(٣٠) Muchembled, *Verwandlung der Lust*، ص ١٩٠.

(٣١) المرجع السابق، ص ٣٩.



متشدد من التخلص من الحياة الجنسية الذي أصاب حتى الزيجات المنعقدة قانونا. لقد كان يطلب من شريكي الزواج بإلحاح إتمام العلاقة الجنسية باعتبارها واجبا يحتمه الزواج، وليس مثلا البحث في ذلك عن المتعة[٣٢]. لقد افترقت الطرق التاريخية للغرب وللعالم الإسلامي في الواقع مرتين. وقد حدث الافتراق الأول عندما أفل نجم حضارة المدنية القديمة في الإمبراطورية الرومانية الغربية، بينما استمرت في الشرق دون انقطاع وواصلتها الدولة الإسلامية للعباسيين تارة على أصول رومانية وأخرى فارسية، بمستوى عال جدا. إن الانقطاع المميز لغرب أوروبا بين العصور القديمة والعصور الوسطى لم يحدث في منطقة البحر المتوسط. لذلك فليس من المعقول أن نتحدث عن «العصور الوسطى الإسلامية».

استعادت أوروبا في أواخر العصور الوسطى وفي عصر النهضة - وهذا بمساعدة جزئية من الحضارة الإسلامية - مستوى يضاهي ما هو موجود في العالم الإسلامي. تقريبا لم يكن الشرق الأدنى وأوروبا متشابهين في الظروف الحياتية وفي العقلية وفي الإحساس وفي الحماس منذ العصور القديمة مثلما كانوا في القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر. لكنها لم تكن سوى أوروبا وحدها التي مشت بمشروعها في طريق البحث عن اليقين الثابت.

إن تولمين معه الحق عندما يعتبر أن سبب النزاعات الدينية الدموية والحروب الدينية في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر هو السير في هذا الطريق الخاص. لم يوجد في الشرق الأدنى

---

(٣٢) المرجع السابق، ص ٤١.



الإسلامي منذ العصور الأولى نزاعات دينية بهذا الحجم. والسبب في ذلك يكمن كما أرى في أن الناس في العالم الإسلامي حافظوا حتى القرن التاسع عشر على التسامح مع التعدد الذي لم تعتريه أية خطورة سوى نادرا وفي أنحاء بعيدة في العالم الإسلامي. لكن لماذا لم يوجد تسامح مع التعدد مماثل في غرب أوروبا ووسطها في بدايات العصر الحديث؟ هنا كانت تسود نظرية مؤقتة بطريقة حذرة بأنه قد تواصلت أثناء أواخر العصور القديمة وأثناء العصور الوسطى تطورات انبثق عنها شعور الناس بتناقض في مواجهة أنفسهم. ووجود تجربة من التناقض هي سبب لعدم التسامح مع التعدد. هذه التطورات التي أدت عبر عصور طويلة في أوروبا إلى حقبة طويلة من عدم التسامح مع التعدد لم تكن قد حدثت في الشرق الأدنى أو أنها كانت قد تراجعت مع تكون الحضارة الإسلامية بينما أدت في أوروبا إلى ما مثل الطريق الأوروبي الخاص - في حسنه وقبيحه.

لدي ثلاثة عوامل أعتبرها في غاية الأهمية، أولها: في عصر ما بعد التشكل في الإسلام توطدت قناعة في جميع الأنحاء أن مرتكب الكبيرة إذا كان مؤمنا بالإسلام فليس بخالد في النار. كما أنه لم تكن هناك كذلك أية كنيسة استطاعت إخضاع الناس من خلال الترهيب بعذاب النار. في المسيحية الغربية تعد «الخطيئة» مفهوما أكثر مركزية منه في العالم الإسلامي، والذي ليس فيه كذلك تصور «الخطيئة الموروثة». من يتعلم إذن رؤية نفسه كائنا متهما بالخطيئة فسوف يكون أحرى به أن يطور سلوكا متناقضا مع نفسه من الذي يتعامل مع الله ابتداءً بكونه إلها رحيما. وهذه الآلية تمت تقويتها من خلال العامل الثاني، وهو: عداوة الممارسة الجنسية والعداوة للجسد الكامنة في المسيحية الغربية والأكثر تشددا على مدار التاريخ



العالمي، والتي استحقرت الاستمتاع المجرد بالمعاشرة الزوجية والفكرة المجردة بالاستمتاع بالممارسة الجنسية باعتبارها من الموبقات، وربطت بذلك كل الناس بلا استثناء بعلاقة متناقضة مع أجسادهم. ثالثا هناك حقيقة لا بد من ذكرها أن المجتمعات الأوروبية عبر جزء كبير من تاريخهم كانت مجتمعات طبقية ينطلق المرء فيما من أن الناس ذوي الطبقات المختلفة هم بالأساس ذوي كيانات مختلفة. وكانت محاربة هذا التطور قد أكسبت التاريخ الأوروبي ديناميكية امتدت من الثورة الفرنسية إلى المجتمع المعاصر. أما في الشرق الأدنى فلك يكن لهذا التصور وجود إطلاقا. لقد كانت الحركية الاجتماعية بلا حدود إطلاقا والتاريخ يعج بالأمثلة لأبناء الطبقة الدنيا الذين كانوا شعراء مشهورين أو علماء أو احتلوا مناصب كبيرة في الدولة. في الولايات المتحدة الأمريكية كان هناك لفترة طويلة تصور (خيالي جدا في الغالب) بأن المرء يمكن أن يتحول من غاسل للأطباق إلى مليونير، وقد أدى ذلك التصور إلى تطابق كبير مع النظام السائد. وفي الشرق الأدنى كان يمكن للواحد أن يتحول من عبد مملوك إلى أمير حاكم. حتى وإن كان ذلك متاحا للقلة، لكن استحقار شخص ما على أساس مرتبته الاجتماعية المتدنية كان غريبا على الناس في الشرق الأدنى. بهذا لم يكن ذلك السبب الهام للتناقض في إدراك الذات موجودا. إن مجموعة العوامل ربما ليست مكتملة لكن كان هناك ما يدل على أن هذه العوامل الثلاثة لها أولوية في استحضار تناقض شديد جدا لدى الناس في شخصياتهم في أوروبا فيما بعد العصور القديمة، والذي كان من نتيجته تدني مستوى التسامح مع التعدد مجددا. يبدو هذا التطور واضحا في الحروب الدينية التي وصلت لذروتها في بدايات العصر الحديث وفي مشروع



تأسيس المجتمع على أفكار يقينية لا شك فيها، وكذلك في تسببه في التطورات التي وصفناها فيما سبق.

وإذا ما اتبع المرء تولمين، فإنه سوف يقرأ التاريخ الأوروبي في القرون التالية باعتباره محاولة في التغلب على المشروع العقلاني للقرن السابع عشر. تبع ذلك بخطوة بعيدة عن العقلانية حركة مضادة ظهرت يصاحبها أشد الادعاءات بامتلاك الحقيقة المنفردة. والنظام الشمولي في القرن العشرين ما هو إلا استمرار لهذا التطور: «لقد كانت الحرب العالمية الثانية هي ذروة التطورات الاجتماعية والتاريخية التي كانت قد بدأت في خمسينيات القرن السابع عشر بتكوين العصر الحديث - والمقصود هنا هو العالم «الحديث، والدولة «الحديثة»، والفكر «الحديث». وقد كانت تلك آخر مرة استطاع الناس فيها أن يدعموا مُثُلِ الحداثة وأهدافها دون أي حيرة، وأن يعايشوها»[٣٣].

لقد أصبح الشرق الأدنى على غيرة إرادته منذ عصر الاستعمار جزءا من هذا التعاطي. فقد أخذ الصراعات التي كانت تدار في أوروبا منذ القرن السابع عشر باعتبارها إرثا متأخرا ومقبولا قبولا اضطراريا إلى حد ما، ولا يمكن اتهام الشرق الأدنى تقريبا بأنه قد وصل عند التغلب على هذا الإرث إلى ذلك الموقف الذي تصارعت أوروبا من أجله. إن المكتسبات التي نحتفي بها في ديموقراطياتنا الغربية في مطلع القرن الحادي والعشرين ليست بأي حال من الأحوال هدية مباشرة من عصر التنوير. وحتى هذا توهم به نصوص ترجع كل المشاكل في العالم الإسلامي إلى أنه لم يكن هناك تنوير

(٣٣) Toulmin, *Kosmopolis*، ص ٢٥٧.



في العالم الإسلامي. إن تسامح الغرب - ابتداء من التعددية الدينية مرورا برفض العنصرية حتى حقوق المرأة وحقوق المثليين - التي يفتخر بها الغرب في يومنا هذا عن حق، ليست نتيجة مباشرة للتنوير بل نتيجة من الصراعات الطويلة والدموية مع فرضياتها. وللاقتباس من تولمين مرة أخرى نورد ما يلي:

> تغيرت الثقافة والمجتمع بالقرن السابع عشر بتهميش التسامح السائد في المذهب الإنساني وعصر النهضة لصالح نظريات أشد صرامة وممارسات أكثر ادعاء بامتلاك الحقيقة، وبلغت ذروتها في المواطنة العالمية الجديدة طبقا للبناء الصوري للفيزياء الرياضية. منذ عام ١٧٥٠ تراجعت تلك التحولات خطوة خطوة. لم يكن التاريخ فيما بين عامي ١٦٥٠ و١٩٥٠ إنتاجا ناجحا للعباقرة الذين استندوا إلى أسلافهم، بل كان لهم جوانبهم المضيئة والمظلمة وكذلك كان لهم لحظات قوة ولحظات ضعف. ومن خلال تجميع واستشراف الخبرة الإنسانية حققت صورة الطبيعة الأساسية تحولات جوهرية وانزلقت ظروف المواطنة العالمية الجديدة إلى اليأس، وأصبحت التفكيك تاما في منتصف القرن العشرين. لقد تم الوصول إلى النقطة التي تُمكِّن الفكر والتطبيق العملي من التوجه مرة أخرى إلى رؤية فكر النهضة[٣٤].

لو كان هناك إذن مرحلة من مراحل التاريخ الغربي التي لم يستوعبها العالم الإسلامي فإنها تلك «النهضة»، التي يؤرخ لها تولمين بالفترة من عام ١٩٦٥ حتى عام ١٩٧٥. فالتطورات في الشرق الأدنى

---

(٣٤) المرجع السابق، ص ٢٦٧ والتي تليها.



سارت في اتجاه معاكس. ولقد أدت المواجهة مع ادعاء الغرب بالحق في امتلاك الحقيقة أثناء عصر الاستعمار إلى بحث جديد عن حقيقة دامغة، وإلى كبت التسامح مع التعدد وقمع تعددية الإسلام. بيد أن زوال الاحتلال لم يمحُ توتر العلاقات. فقد قسم البريطانيون والفرنسيون العالم الإسلامي بحدود غير معقولة. والدول الجديدة التي نشأت حكمها حكام ديكتاتوريون خضعوا قلبا وقالبا للقوى الغربية (يحتسب الاتحاد السوفييتي هنا بأنه قوة غربية)، لكي يبقوا في السلطة. وكانت الإيديولوجية المفضلة لديهم هي القومية المعتمدة على النماذج الغربية، العلمانية إلى حد بعيد. بيد أنه لم تكن وحدها الإيديولوجيات الغربية هي ما تم تصديرها بل كذلك مشاكلها وصراعاتها. بهذا نشأت كرد فعل على العداء الغربي للسامية دولة استعمارية جديدة في قلب العالم العربي. وانقسم عالم الشرق الأدنى في الحروب التي أُلبسها الشرق الأدنى نتيجة لذلك، على امتداد خطوط الحدود الإيديولوجية التي صنعتها الحرب الباردة. وقد تحققت أمنيات الازدهار التي رغبت فيها طبقة متوسطة متعلمة عن طريق الأخذ بالإيديولوجية القومية العلمانية لمجموعة قليلة فقط. وأعيقت الجموع المعترضة، التي منعتها النخبة من المشاركة في الحوار، عن طريق موجات قمع قاسية. لا يمكن بناء مجتمع مدني في ظل هذه الظروف، وكذا يشكل الدين في ظل هذه الظروف الملاذ الوحيد للمواطنين الذين كانوا واقعين خارج المدى الإيديولوجي والشُرَطي للأقليات الحاكمة. لذلك كان مما لا يمكن تجنبه أنه لم يكن بالإمكان نشأة توجه إيديولوجي جديد في الشرق الأدنى بعد فشل الإيديولوجيات الغربية هناك، وخاصة إيديولوجية القومية، إلا عن طريق الدين وبواسطته.



يذكرنا هذا الموقف بالظروف في العصر الكلاسيكي من ناحية محددة، عندما كانت الخطابات الدينية تشكل مرة بعد مرة - خاصة الخطاب الشرعي - حصن المواطنين من الطبقات المتوسطة ومن الأقليات ضد الادعاءات السلطوية للنخبة العسكرية. وقد أصبح أخيرا كل شيء مختلفا. فللدولة الحديثة في الأساس إمكانيات أكبر من أشكال الحكم التقليدية، ولها السلطة في جذب تلك الإمكانيات إليها. لم يعد يمكنها احتمال التفويض الذاتي للموطنين كما كان يمثله الفقه الإسلامي التقليدي. بالإضافة إلى ذلك فقد فقدت النخبة الدينية التقليدية في إطار عملية غربنة الشرق الأدنى تأثيرها إلى حد بعيد. في الفترة ما بين عامي ١٨٥٠ و١٩٥٠ كان عليها أن تتخلى عن إمكانياتها لصالح الدولة الحديثة وحتى أنها فقدت السلطة على الخطابات الدينية. وسيطر على الخطابات الدينية الجديدة لذلك بصفة خاصة أشخاص لم يكونوا خبراء متبحرين في علوم الدين، بل أشخاصا كانوا قد تلقوا تعليما غربيا علمانيا. وحتى يومنا هذا فإن عدد الأطباء والمهندسين في الإسلام السياسي عدد كبير. ونادرا ما نجد من بينهم من تعلم تعليما دينيا تقليديا.

يعد هذا أحد العوامل الكثيرة التي تبين سبب اعتماد الخطابات الدينية الجديدة على الإيديولوجيات الغربية. والأهم من ذلك ربما هو الحقيقة أن التطور الاجتماعي والسياسي في الشرق الأدنى في النصف الثاني من القرن العشرين لم يكن مشجعا على تطور جديد للتسامح مع التعدد. فبينما كسر «إحياء النهضة» كما يسميه تولمين، في الغرب العقائد الإيديولوجية، وخلخل الإيمان بالحقيقة الواحدة، وأدى إلى تحرر اجتماعي (ليس في مجال الجنس فقط)، تزايدت عمليات القمع في الشرق الأدنى على أيدي الدكتاتوريين. وعندما



كانت المعارضة خارج البرلمان قد بدأت تتشكل في ألمانيا في عام ١٩٦٦، تم إعدام سيد قطب في مصر وبذلك صُنِع أهم شهيد للإسلام السياسي. ولا يمكن تقريبا مع كل هذا التناقض إنكار أن تلك الأحداث التي تختصر تحت مسمى «حركة ٦٨» قد أسهمت بالنهاية في تمكين الديمقراطية وتعدد الرأي في الغرب. هذا التطور بعينه لم يحدث في الشرق الأدنى الذي ابتلي بالحروب والحكام الديكتاتوريين والحروب الإيديولوجية (الذي لم يكن الغرب مشاركا فيها). لاختصار ذلك بطريقة لا ريب فيها نقول ما يلي: إنها ليست مكتسبات عصر التنوير التي لم تصل إلى الشرق الأدنى، لكنها كانت حركة ٦٨ من حقق ذلك. وللتعبير عن ذلك بصورة مستفيضة نرى ما يلي: إن التشكك إزاء الادعاء في امتلاك الإيديولوجيات للحقيقة وكذلك الشك في إمكانية فهم العالم من خلال نظرية واحدة شاملة (بمفهوم تولمين لإحياء النهضة) يعد الخيار الأقل جاذبية في العالم الإسلامي حاليا. كذلك «في حالة الجمود الديني إبان حرب الثلاثين كان التشكك الفلسفي أقل جاذبية وكان اليقين أكثر جاذبية»[٣٥].

هذه المعلومة كان لها تبعاتها في تعامل الغرب مع العالم الإسلامي، لأن ذلك قد أسهم في زيادة حدة التوترات الإيديولوجية في الشرق الأدنى. ويقدم لنا تطور إيران مثالا قيما. ففي عام ١٩٧٨ تحرر البلد من أكثر أسوء حكام الشرق الأدنى وأكثرهم وديكتاتورية - وأصبح بذلك مباشرة عدوا لدودا للغرب الذي أغرق البلد بالعقوبات وأمد دكتاتور العراق الأكثر سوءا بالسلاح وحرضه على الحرب مع إيران التي قتل فيها الملايين. ومن العجب أن يستغرب

---

(٣٥) المرجع السابق، ص ١٢٢.



الناس في الغرب عن سبب عدم تمكن القوى الليبرالية في إيران بعد.

لم يتغير الوضع حتى الآن تغيرا جوهريا. فكثير من البلدان الإسلامية تحتلها قوات غربية، كما أن احتلال إسرائيل واستعمارها لفلسطين يسكت عليه الغرب تماما، وتقريبا كل الدول فيما بين المحيط الأطلسي والهند وضعت قواعد عسكرية تحت تصرف الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول الغربية الأخرى(٣٦)، والذين لم يفعلوا ذلك يعتبرون (أو كانوا يعتبرون حتى فترة قصيرة) أضلاعا في «محور الشر». وكل سياسي من الشرق الأدنى يتفوه بكلمة «إسلام» فإنه ينظر إليه باعتباره إسلامويا وبذلك عدوا للغرب. كما أن الغرب لا يرغب في وجود انتخابات حرة في الشرق الأدنى، وذلك للتخلص من خطورة انتصار أية أحزاب إسلامية. وفي أي مكان في الشرق الأدنى ازدهرت فيه نبتة الديمقراطية وأدت إلى اقتطاع الأحزاب ذات التوجه الإسلامي للانتصار جاء الرد الغربي إما في صورة عقوبات ومقاطعات أو تدخلات عسكرية. لم يعد ذلك مكانا جيدا لفلسفة الشكوكية في رؤية العالم.

هناك الكثير مما يشير إلى أن الغرب كثيرا ما اعتمد في تكوين جزء من هويته على صورة عدائية للإسلام. إن الصورة المشوهة لإسلام عدواني بطبعه معادٍ للديمقراطية وغير قابل للإصلاح وأخير باعتباره الغول الوحشي المتمثل في الإسلاموية المهددة للحرية الغربية شجعت على القيام بأعمال سياسية للاعبين الغربين في مواجهة العالم الإسلامي. بذلك فإنه يصعب إزالة الصراعات الإيديولوجية فِي الشرق الأدنى. لأنه بخلاف ما يُعتقد في الغرب غالبا لن تكون هناك

---

(٣٦) قارن: Gresh u.a., *Atlas der Globalisierung*، ص ٥٤ والتي تليها و كذلك ص ١١٩.



بذلك إسلاموية راديكالية يفضلها الناس في العالم الإسلامي باعتبارها التوجه السياسي المفضل. على الجانب الآخر لم يستطع لفترة طويلة أي تيار سياسي أن يكتسب قاعدة عريضة لم تستند على الإسلام بطريقة أو بأخرى. واليوم نجد تيارات الإسلام السياسي متعددة، كما أن الأهداف السياسية لممثليها مختلفة اختلافا كبيرا. ووجود نقاش واسع وعام يمكن أن يكون هنا مؤثرا كان يفشل بسبب الرقابة وعمليات المنع. بدلا من السماح بمثل هذا النقاش يبحث كثير من النظم الحاكمة عن سلامتها في الأسلمة من أعلى. فالحكومات المتحالفة تحالفا وثيقا مع الغرب تشجع على وجود إسلام دوغماتي ضيق الأفق لأنها تريد بذلك أن تسحب البساط من تحت أرجل القوى السياسية الإسلامية التي تريد أن تكتسب تأثيرا بالطرق الديمقراطية. وفي حالات ليست نادرة تستطيع تلك الأنظمة أن تنعم بالتأييد الغربي. مثل هذا التصرف يعيق التطور الضروري لإرساء الديمقراطية بالشرق الأدنى، والتي لا يمكن أن تحدث دون إشراك التيارات الإسلامية.

إن حضارة أوروبا لم يكن لها إنجازات كثيرة على صعيد التعدد، بغض النظر عن الفن والموسيقى، والذي يمثل في كثير من الأوقات الملجأ الذي يمكن للتعدد المحتقر اجتماعيا أن يتحقق به. مما لا شك فيه أن الموسيقى البولوفونية وكذلك «العمل الفني الرائع»[٣٧] للأوبرا هي إنجازات تسهم في السمعة الخالدة لبلاد الغرب على صعيد الثقافة المستوعبة للتعدد. وعلى الصعيد الاجتماعي فإن الديموقراطية هي التي تمثل المكتسب الغربي الأكبر في التسامح مع

---

(٣٧) Oskar Bie, *Die Oper*، ص ٩.



التعدد. بيد أن طريق ذلك التعدد محفوف بمئات الضحايا. لقد استمر الأمر لخمسمائة عام ولزم له قيام بعض الحروب المرعبة في تاريخ الإنسانية قبل امتلاك القدرة على السماح بوجود حقائق مختلفة بجانب بعضها بعضاً من خلال إدخال سلوك اعتبار الحقيقة متعلقة بالظروف كما تمثلها الديموقراطية. إن الديموقراطية ليست سوى عملية قد توطدت أركانها في الغرب لأنه لم يكن لديه لفترة طويلة بإصراره على الحقيقة الواحدة تسامحا كافيا مع التعدد يضمن تعايشاً سلمياً للناس. في الشرق الأدنى حيث لم يكن هناك عبر عصور طويلة مثل هذا الإصرار على الحقيقة الواحدة أو عداء مع التعدد لم يكن الضغط بإدخال مثل هذه العملية قويا بما فيه الكفاية. في يومنا هذا فإن ذلك مختلف ومن المصلحة الكبرى الاستسلام لهذا الضغط. وعلى الناس في الغرب أن يدركوا أن إدخال الديمقراطية المتخلية عن ادعاء الحقيقة لا يرافق بأي حال من الأحوال النهاية الفكرية للادعاء بامتلاك الحقيقة المعادي للتعدد. على العكس من ذلك تماما فإن التمسك الغربي المريض بالخوف من التعدد والإصرار على الحقيقة الواحدة والولع بالعالمية ما زال حياً حتى يومنا هذا إلى حد ما، وهذا عينه في التعامل مع الإسلام ومع الناس في الشرق الأدنى وكذلك في الجدل حول الاندماج الداخلي.

تشير كل الاستبانات أن الغالبية العظمي من مسلمي العالم مع الديمقراطية(٣٨). وجزء كبير من هؤلاء المسلمين يعيشون في منطقة يعتبرها الغرب إحدى أهم المناطق التي بها مصالحه. في مثل هذا

---

(٣٨) قارن: John L. Esposito, Dalia Mogahed, *Who speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think. Based on Gallup's World Poll*، نيو يورك ٢٠٠٧، ص ٢٩-٦٣.



العالم الذي تحكمه العولمة لا يمكن لإرساء الديمقراطية في العالم الإسلامي أن ينجح ما لم تشارك في ذلك قوى الغرب. مثل هذه المشاركة لابد أن تتمثل في أن يتخلى الغرب في تعاملهم مع العالم الإسلامي عن ثلاثيته المكونة من الخوف من التعدد والإصرار على الحقيقة الواحدة والولع بالعالمية ويتبع عملية إرساء الديمقراطية برغبة حميدة حتى وإن كان يسير في تيارات يبدو أنها لا تتوافق مع تصورات الغرب.

لن يؤمن الآخرون بالحقائق الخاصة بنا. ويبدو ذلك مصدر تهديد فقط إذا ما اعتقدنا أنه لا توجد حقائق أخرى غير التي نعتنقها. يمكننا أن نتحمل وجود حقائق أخرى غير التي نعتنقها بأنفسنا إذا لم يؤدي الاعتراف بحقائق أخرى إلى الاضطرار إلى التنازل عن معتنقاتنا أو تمييعها. يشترط ذلك مجددا بأن نقبل بتعددية العالم وهو ما يفترض بدوره وجود كم كبير من التسامح مع التعدد. مثل هذا التسامح مع التعدد لا يمكن أن يزدهر إلا إذا لم يستشعر الناس انزعاجاً من ذواتهم. ليس ذلك ممكناً إلا إذا شعروا بالاحترام. في تعامل الغرب مع الشرق الأدنى يمثل الولع الغربي بالعالمية دائما أبداً عائقاً كبيراً، ومن المعقول وجود ثقة أكبر في قدرة الناس في العالم الإسلامي على إيجاد طريقهم الخاص للديمقراطية في النقاشات المختلفة. وكل المحاولات التي تمت حتى الآن للقيام بهذا التطور من خلال التدخل الغربي بائت بالفشل. وهنالك طريق أفضل وهو فعل ما هو أقل والسماح بما هو أكثر.

بعد صراعات لا حصر لها خلفت ضحايا لا حصر لهم اهتدى مفكرو العالم الغربي إلى موقف متشكك في مواجهة الادعاءات الدوغماتية بامتلاك الحقيقة. لكن هذه المعرفة لم تتوطد بصورة عامة



في عقلية الناس في العالم الغربي. علاوة على ذلك ما زال العالم الغربي لا يكن توصيفه بعد بأنه متسامحٌ مع التعدد تماماً. بيد أنه قد حان الوقت أن يعتمد الغرب في تعامله مع العالم الإسلامي على معارف مثقفيه الذين يهاجمون تلك المواقف التي تعيق الناس في الشرق الأدنى عن استعادة تسامحهم القديم مع التعدد. وهؤلاء هم مثقفون من أمثال عالم الفيزياء ماكس بورن Max Born الحاصل على جائزة نوبل الذي يقول: «اعتقد أن أفكارا مثل السلامة المطلقة والدقة المطلقة والحقيقة النهائية .. إلخ بمثابة أوهام لا ينبغي أن يسمح بها في أي علم [...] هذا التساهل في التفكير يبدو لي هو البركة الكبرى التي جلبها لنا العلم في الوقت الحالي. أما الاعتقاد في وجود الحقيقة الواحدة ووجود من يمتلكها فهو أعمق جذر لكل الشر الموجود في العالم»(٣٩).

(٣٩) Born, *Von der Verantwortung des Naturwissenschaftlers*، ص ١٨٣.



المحتويات




مكتبة
التنوير


مكتبة
التنوير


مكتبة
التنوير

هذا الكتاب

يُعدّ هذا الكتاب بصفة خاصة تاريخاً لقطوف من حضارة الإسلام. ويهتم من ناحية بالعالم الإسلامي الكلاسيكي الكاتب بالعربية من مصر حتى إيران في الفترة الممتدة من ٩٠٠م تقريباً حتى ١٥٠٠م، ومن ناحية أخرى بالحداثة في كلا القرنين الأخيرين. في هذا الإطار يوضح الكتاب كيف أن مجالات الحق والدين، واللغة والأدب، والتصورات حول السياسة والجنس، والسلوكيات تجاه الغرباء في العصر الكلاسيكي، كان يسودها القبول الرصين للتنوع وتعدد المعنى، ناهيك عن السعادة الغامرة بها. هذا التسامح الكبير مع التعدد تلاشى مرة أخرى تاركاً الساحة لعدم تسامح مع التعدد، الذي أصبح في يومنا هذا هائلاً.





